

Sartre

El hombre es radicalmente libre y el único responsable de su vida

APRENDER A PENSAR

Sartre

El hombre es radicalmente libre
y el único responsable de su vida

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Corbis: 23; Album: 27, 83, 94-95, 111, 121, 140-141; Bridgeman Images: 73; Shutterstock: 147

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8406-8
Depósito legal: B-3804-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Durante las décadas de 1960 y 1970 fue habitual preguntarse qué opinaría Sartre a propósito de cualquier evento político o social. El francés era uno de los referentes más importantes del momento: su análisis filosófico, las aportaciones literarias y sus críticas políticas lo habían transformado en un intelectual comprometido y sagaz. Se leían sus novelas y se representaban sus obras teatrales con gran impacto social y crítico. Su compromiso social le hizo manifestarse públicamente acerca de cuestiones políticas, a través de la prensa y con numerosas conferencias, lo cual le aportó una gran simpatía entre las clases medias. Hoy puede decirse que su filosofía ha resistido al paso del tiempo y se mantiene activa, porque responde a los intereses inmediatos del individuo social. Es muy común, además, aproximarse a la filosofía sartreana a través de su literatura, pues su carácter crítico, reflexivo y sugerente aporta una temática en la que literatura y pensamiento se fusionan en un único bloque.

Leer a Sartre ofrece la posibilidad de abrir los ojos a una realidad inmediata, que compromete día a día al hombre y

lo conduce hacia el pensamiento filosófico. Los temas que aborda no solo corresponden a su época, sino que se hacen extensivos tanto en lo pretérito como en la realidad presente. Conceptos como libertad, compromiso social, ser, existencia, conciencia y absurdo, entre otros, aparecen manifiestos en sus escritos, en un intento de dar sentido a la misma vida. Esta reflexión sugiere una actitud existencialista, porque existir, en terminología sartreana, quiere decir reflexionar sobre la vida. Su lectura significa la oportunidad de satisfacer una de las pretensiones naturales del ser humano: analizar la propia existencia y ver si es posible una comprensión de la misma. Ya en el siglo XIX el danés Søren Kierkegaard (1813-1855) había reclamado la necesidad de ese análisis existencial, es decir, de ver la diferencia entre lo que es objetivamente cierto y la percepción subjetiva de un individuo.

El existencialismo sartreano responde a una reflexión sobre la crisis que afectó a Europa desde mediados del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX. Tras las revoluciones sociopolíticas del siglo XIX, un pesimismo invadió a toda la sociedad europea, y el existencialismo surgió como reflexión en torno a esa apatía generalizada. Esta nueva filosofía se apoyaba mucho en el carácter renovador del pensamiento de Nietzsche, el cual reclamaba, desde una destrucción de los valores, una reconstrucción moral. Por ello, el existencialismo se orientó como reacción en contra del pesimismo, el escepticismo, el relativismo y el inconformismo, actitudes características del período entre las dos guerras mundiales. Ambos conflictos provocaron un sentimiento de indignidad humana: parecía como si el valor del hombre quedara desacreditado ante la pérdida de tantas vidas. Además, la técnica y la ciencia pretendían convertir al hombre en una herramienta cuyos conocimientos o rendimiento fueran lo único importante. Se dio asimismo un hundimiento de los valores morales, provo-

cado por la crisis económica, política y espiritual. Ante todo ello, Sartre se hizo una serie de preguntas desde la literatura, la filosofía y la política: ¿Qué sentido tiene la existencia? ¿Qué valor se le da a la vida humana? ¿Cuál es el presente del hombre ante esa desidia?

En su obra *El ser y la nada*, Sartre mostró que el hombre de actitud existencial, es decir, que reflexiona sobre la vida, se niega a simplificar el ser humano como una entidad cualquiera. El hombre no es una entidad abstracta, es un existente concreto que se hace a sí mismo a lo largo de la experiencia que tiene en la vida. Así, carece de esencia como fundamento primario, y su manifestación única en el mundo es la existencia: «La existencia precede a la esencia» (*El existencialismo es un humanismo*). La filosofía existencial de Sartre, por tanto, analizó los problemas inmediatos del hombre concreto, como el sentido de la vida, el destino, la autenticidad, la elección, el compromiso, el modo de estar en el mundo, la libertad, la angustia y la muerte, y de esta forma inició un proceso de reflexión que intentaba colocar al hombre en su lugar en el mundo desde una dignidad.

Esta filosofía, que daba prioridad exclusiva a la existencia, se distanció de la filosofía precedente, que consideraba la esencia como el elemento fundamental: la vida es más importante que la razón —es una evidencia— y la razón implica una abstracción que desvía al hombre de su análisis descriptivo real. Quedaba clara la importancia de la praxis sobre las teorías, ya que estas tienden a caer en la alienación y la despersonalización. La libertad es una prioridad manifiesta, porque el determinismo, que afirma que todo acontecimiento está causalmente predispuesto, implica una naturaleza estática e inmutable, mientras que ser libre significa la expansión del ser en el mundo.

Para seguir el desarrollo de las temáticas fundamentales del existencialismo sartreano, conviene observar el orden de su biografía filosófica, esto es, de su obra. El objetivo de Sartre era conseguir un análisis de la existencia capaz de fundamentar un humanismo, es decir, una filosofía del hombre como persona individual y como ser social, siempre acorde con las circunstancias históricas de cada cual. Así, el tema que abre el repertorio conceptual de Sartre es su «antropología existencial», filosofía que consiste en describir la faceta más profunda del individuo para encontrar un sentido en la relación del «yo» con los «otros». Pronto observó que el procedimiento válido para lograrlo era la fenomenología, una metodología que consideraba las manifestaciones del hombre existente como tal (el ser en el mundo) como realidades accesibles de modo inmediato a la conciencia. No se podía comprender al hombre ni al mundo sin partir de un análisis de la conciencia, por ello conservó el método fenomenológico, acomodándolo a su propio contexto.

Su primer objetivo consistió en reorientar la filosofía de Edmund Husserl, principal representante de la corriente fenomenológica, que no desarrollaba su teoría desde un existencialismo, sino desde un idealismo esencialista. Husserl solo enfocaba su método fenomenológico hacia una reflexión descriptiva de los fenómenos, tal como estos aparecen en la conciencia. Sartre planteó, no obstante, una antropología existencial que ampliaba aquella fenomenología. El idealismo y el realismo habían fracasado al explicar las relaciones que unen las dos regiones del ser (llamadas por el filósofo francés «para-sí» —o conciencia clásica— y «en-sí» —o conciencia posicional, la del ser existente en particular—). El idealismo concebía la realidad del ser como una esencia pura; el realismo, por su parte, veía la manifestación empírica como única realidad posible del «en-sí». Realismo e idealismo se

alejaban de una descripción objetiva del ser, denominada por Sartre «ontología del ser existente». Para Sartre lo único real era este ser existente, y su manifestación fenoménica incluía en su interior las dimensiones sociales, éticas, políticas y artísticas. Según el filósofo existencialista, el análisis de la existencia era fundamental para entender las relaciones sociales y señalar las discrepancias que entre ellas se sucedían; sin embargo, dicho análisis social requería una descripción previa de aquello que el hombre ontológicamente es. *El ser y la nada* respondía a la pretensión de encontrar un sentido ontológico del ser «existente»: este siempre era un proyecto de «ser» y no podía jamás dejar de ser. Precisamente a partir de la reflexión sobre la nada, el ser podía entenderse como no pudiendo dejar de ser. El hombre era un ser en perpetuo proyecto, libre, y sus elecciones se conjugaban con las cuestiones morales y éticas. En ellas, además, el individuo valoraba su libertad, graduándola y cuestionándola.

El siguiente paso importante de Sartre fue asimilar literatura y compromiso social, desarrollado en la idea del llamado «Teatro de situación». Sartre consideraba que uno de los principales motivos de la creación artística era la necesidad de sentirse esencial con relación al mundo. Ese sentirse esencial sugería los temas más importantes de su pensamiento: el compromiso social, el «otro» (aquel que no soy yo, la relación social inmediata) y el ser en el mundo. Estas fueron tres constantes temáticas en el desarrollo intelectual del filósofo. La suya fue una literatura de la proyección; una proyección reflexiva que acababa siendo la expresión del compromiso social. Según Sartre, no se escribe para uno mismo, sino por un compromiso con el otro, quien en todo momento le hacía frente y le juzgaba.

Asimismo, un apartado clave en la obra de Sartre fueron sus oscilantes relaciones con el marxismo, expresadas en su

producción filosófica, concretamente en la *Crítica de la razón dialéctica*, y ejemplificadas en sus obras literarias. Fueron tres los momentos en los que contactó con la doctrina marxista: el período de preguerra, cuando desarrolló una visión filosófica de carácter fenomenológico y existencial propia de un «liberal de izquierdas»; la etapa que va desde la posguerra hasta los acontecimientos de 1952, cuando asimiló las tesis del marxismo; y en torno a 1960, cuando publicó *Crítica de la razón dialéctica*, donde realizó un análisis exhaustivo de las condiciones de dependencia y necesidad que el obrero había desarrollado durante toda la industrialización. Las tesis marxistas describían la situación del obrero como sumido en una actitud de alienación, ante lo cual era preciso difundir la conciencia social para que esta se elevara como la soberanía de la revolución. Sartre entendió que no bastaba con la superación de la enajenación, porque el problema radicaba en la carencia: si el obrero no tenía la necesidad de revolución porque tenía complementadas sus necesidades, jamás se rebelaría. En esta obra, Sartre mostró las deficiencias teóricas del materialismo histórico de Marx en reivindicación de la que denominó «dialéctica», como totalización basada en la escasez y la praxis.

Del mismo modo, en la obra de Sartre se impuso también la temática de la moral, que apareció relacionada con la angustia existencial como conciencia de la libertad. El hombre, al ser libertad perpetua y estar destinado a la elección, desarrolla una angustia existencial que surge al enfrentarse a sus propias elecciones como revisión moral de las mismas. Y como colofón de la obra sartreana, es necesario tratar el tema de la dialéctica de la cosificación, que está relacionado con el psicoanálisis existencial. El otro aparece ante mí por la mirada: el mirar es la acción por la cual el otro se hace presente a mí y ese hacerse presente es una forma de objeti-

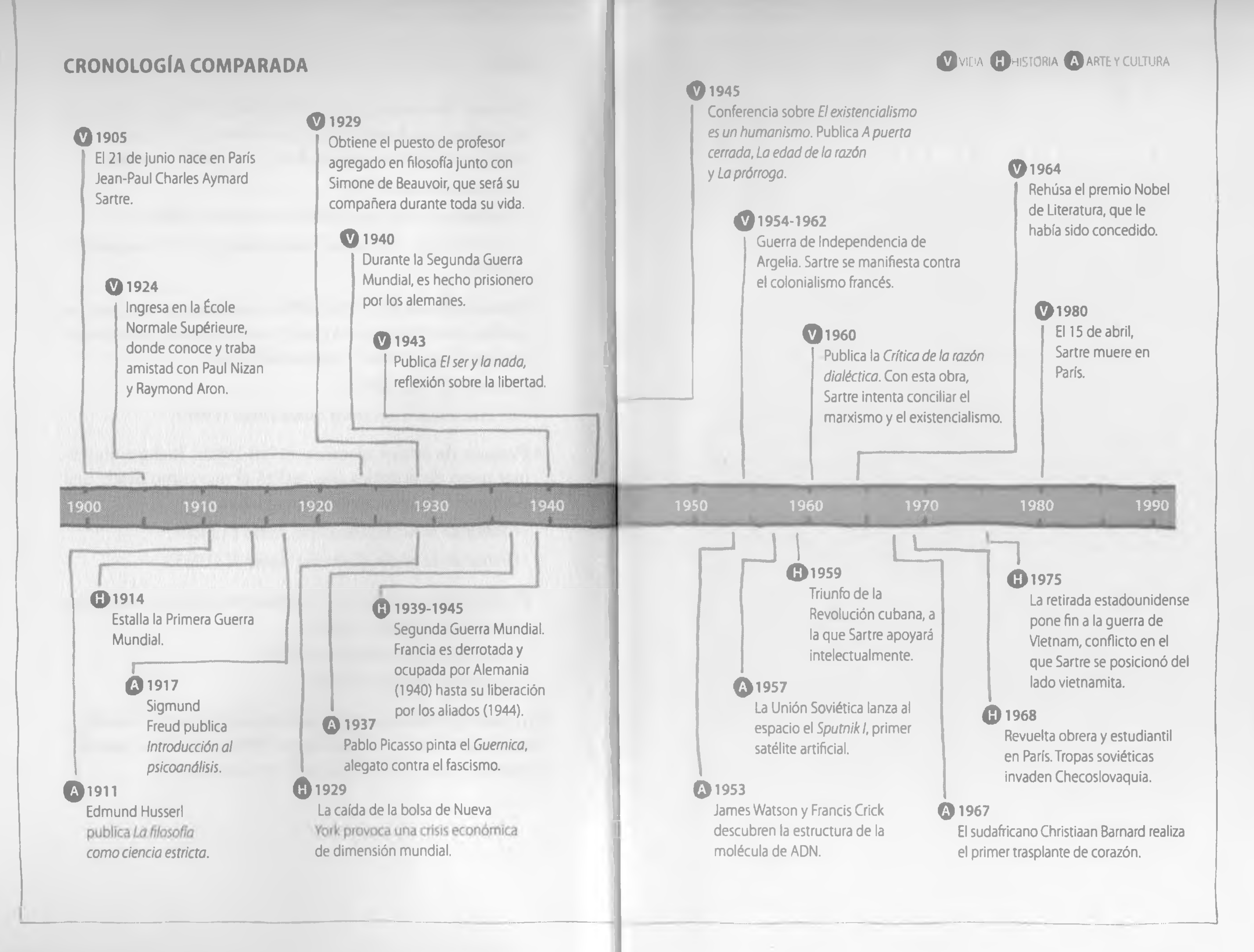
vación del otro. Efectivamente, la mirada del otro provoca miedo, vergüenza y orgullo en mi ser; ser mirado es para Sartre un ser que remite al otro y, en consecuencia, un objeto.

Leer a Sartre en la actualidad revive una temática aletargada en el espíritu social. Los hombres, como denunció el filósofo francés, debían ser responsables de lo que se había hecho de ellos. Para alcanzar ese fin, Sartre se exigió un análisis de la libertad del individuo frente a la vida y las relaciones con los otros, de la literatura y su compromiso, de la interpretación del marxismo, de la moral y la aparición del «otro». Esta evolución parte de su antropología y de su ser existenciales, recala en el compromiso social y político, se concentra en la angustia y en la libertad como fuentes de la moral, y termina en la inmensa responsabilidad personal y humana de la relación con los otros. Un itinerario en el que puede observarse el imprescindible trabajo de un intelectual que convirtió su vida en una verdadera tarea del pensar.

OBRA

- **Período fenomenológico (1936-1940).** Recoge la síntesis de sus lecturas husserlianas y la influencia de la fenomenología, crucial para el desarrollo de la filosofía sartreana.
  - *La imaginación* (1936)
  - *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939)
  - *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación* (1940)
- **Período ontológico (1941-1956).** Destaca por su específico análisis descriptivo sobre el ser y su expansión en el mundo, con sus compromisos y responsabilidades.
  - *El ser y la nada* (1943)
  - *El existencialismo es un humanismo* (1946)
- **Período de crítica marxista (1960-1980).** Incluye un primer tomo de la crítica que realizó al marxismo desde una perspectiva íntegramente existencialista.
  - *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I* (1960)
  - *Crítica de la razón dialéctica. Tomo II* (1963)
- **Publicaciones póstumas.** Ahondan su crítica al marxismo y abordan cuestiones morales:
  - *Cuadernos para una moral* (1983)
  - *Cuadernos de guerra* (1983)

En cuanto a su obra literaria, de notoria implicación filosófica, cabe destacar la novela *La náusea* (1938) y las obras teatrales *A puerta cerrada* (1945) y *La puta respetuosa* (1946).


CRONOLOGÍA COMPARADA
V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA
V 1905
El 21 de junio nace en París Jean-Paul Charles Aymard Sartre.
V 1924
Ingresa en la École Normale Supérieure, donde conoce y traba amistad con Paul Nizan y Raymond Aron.
V 1929
Obtiene el puesto de profesor agregado en filosofía junto con Simone de Beauvoir, que será su compañera durante toda su vida.
V 1940
Durante la Segunda Guerra Mundial, es hecho prisionero por los alemanes.
V 1943
Publica *El ser y la nada*, reflexión sobre la libertad.
V 1945
Conferencia sobre *El existencialismo es un humanismo*. Publica *A puerta cerrada*, *La edad de la razón* y *La prórroga*.
V 1954-1962
Guerra de Independencia de Argelia. Sartre se manifiesta contra el colonialismo francés.
V 1960
Publica la *Crítica de la razón dialéctica*. Con esta obra, Sartre intenta conciliar el marxismo y el existencialismo.
V 1964
Rehúsa el premio Nobel de Literatura, que le había sido concedido.
V 1980
El 15 de abril, Sartre muere en París.
1900
1910
1920
1930
1940
1950
1960
1970
1980
1990
A 1911
Edmund Husserl publica *La filosofía como ciencia estricta*.
H 1914
Estalla la Primera Guerra Mundial.
A 1917
Sigmund Freud publica *Introducción al psicoanálisis*.
H 1929
La caída de la bolsa de Nueva York provoca una crisis económica de dimensión mundial.
A 1937
Pablo Picasso pinta el *Guernica*, alegato contra el fascismo.
H 1939-1945
Segunda Guerra Mundial. Francia es derrotada y ocupada por Alemania (1940) hasta su liberación por los aliados (1944).
A 1953
James Watson y Francis Crick descubren la estructura de la molécula de ADN.
A 1957
La Unión Soviética lanza al espacio el *Sputnik I*, primer satélite artificial.
H 1959
Triunfo de la Revolución cubana, a la que Sartre apoyará intelectualmente.
A 1967
El sudafricano Christiaan Barnard realiza el primer trasplante de corazón.
H 1968
Revuelta obrera y estudiantil en París. Tropas soviéticas invaden Checoslovaquia.
H 1975
La retirada estadounidense pone fin a la guerra de Vietnam, conflicto en el que Sartre se posicionó del lado vietnamita.

Capítulo 1

LA LIBERTAD DEL INDIVIDUO

En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre decía que el existencialismo se caracterizaba por considerar de forma radical que el hombre era angustia. Así lo fue exponiendo en el desarrollo de su filosofía, porque siempre se esforzó en mostrar que la libertad era la esencia de la condición humana y la angustia su toma de conciencia.

Jean-Paul Charles Aymard Sartre nació en París el 21 de junio de 1905. Era hijo de Jean-Batiste Sartre, por aquel entonces segundo oficial del torpedero *La Tourmente*, y de su esposa, Anne-Marie Schweitzer, hermana del médico y premio Nobel de la Paz Albert Schweitzer. Jean-Batiste Sartre murió el 17 de noviembre de 1906, a los treinta años de edad. «Él y yo pisamos durante algún tiempo la misma tierra», comentó más tarde Sartre.

Tenía siete años cuando su abuelo materno, Charles Schweitzer, le cortó sus preciosos tirabuzones, de modo que el niño se vio tan feo como un sapo. Pero eso solo fue el inicio de la intensa relación entre ambos, porque a partir de entonces el desarrollo intelectual del futuro pensador se vio poderosamente influido por el abuelo Charles. La vocación literaria de Jean-Paul se hizo tempranamente manifiesta con la lectura de los fascículos de aventuras proporcionados por Charles: *Búfalo Bill*, *Toro Sentado*, *Nick Cortes* y *Texas Jack*. Sin ese influjo se hace difícil precisar el posterior carácter de Sartre, quien se movió con excelente brillantez tanto en

la filosofía, la política y la crítica social como en el campo de la literatura. De hecho, en su evolución intelectual posterior, siempre se consideró un literato más que un filósofo, cosa que irritó a algunos de sus amigos, que esperaban de él un desarrollo filosófico más exhaustivo.

Jean-Paul reinaba en casa de los Schweitzer. Lo llamaban *Poulou*, y todos mimaban a un niño extremadamente inteligente. Aunque dormía en la misma habitación que su madre, ese proteccionismo desmesurado incrementaba su protagonismo en el seno familiar. «Era el paraíso. Cada mañana me despertaba maravillado, sorprendido por la inmensa suerte de haber nacido en la familia más unida del mundo.» Fueron años dichosos, recordados más tarde con añoranza, al descubrir que ese paraíso era solo una quimera.

En 1914, el inicio de la Primera Guerra Mundial supuso la ruptura de esa tranquilidad. La familia Schweitzer, por su origen alsaciano, estaba preocupada por la invasión alemana (Alsacia es un territorio de lengua germana situado al oeste del Rin, de modo que tradicionalmente ha sido objeto de litigio entre Alemania y Francia, a la cual pertenece en la actualidad). Pese a todo, el abuelo continuó educando a *Poulou*, pues consideraba que su nieto estaba dotado de una prodigiosa inteligencia natural.

A partir del 1917, Anne-Marie se volvió a casar, en este caso con Josep Mancy, compañero de curso de su anterior marido, Jean-Batiste. Este enlace significó para Sartre el fin de la etapa en casa de los Schweitzer. El nuevo matrimonio se instaló en La Rochelle y Sartre ingresó en septiembre del 1917 en el liceo (instituto de enseñanza secundaria). Por vez primera tuvo que convivir con niños de su edad que en nada valoraban sus conocimientos. Además, las relaciones con su padrastro no fueron buenas, porque rompió su mundo mágico y le robó a su madre.



El niño Jean-Paul Sartre, hacia 1907. Su infancia estuvo marcada por la fuerte personalidad de su abuelo materno, Charles Schweitzer, quien le introdujo en el mundo de la literatura clásica, de modo que el pequeño dedicaba más tiempo a la lectura que a la relación con otros niños. Debido a la pérdida de su padre, Sartre recibió de su familia un trato muy proteccionista.

UN JOVEN BRILLANTE Y REBELDE

No todo fue negativo. Hacia 1921, ya adolescente, Jean-Paul ingresó como interno en el liceo Henri IV, donde iba a conocer a Paul Nizan (1905-1940), filósofo y escritor con implicación directa en la política de su tiempo. Llegaron a compenetrarse tanto los dos compañeros que durante años se llamaron Nitre y Sarzan. Curiosamente, ambos eran bizcos. Compitieron entre ellos: Nizan era más brillante y más prolífico, pero los dos consiguieron las mejores notas y premios durante esos años. Juntos pasaron al liceo Louis-le-Grand (para preparar su ingreso en la École Normale Supérieure), curioso centro donde se acostumbraba ir desaliñado y sucio como hábito impuesto por el alumnado contestatario, lo que ambos compañeros aceptaron encantados.

En 1924 Sartre ingresó en la École Normale Supérieure. Con él estudiaron Nizan y Raymond Aron (1905-1983), con quien ambos hicieron una gran amistad. En el futuro, Aron desarrollaría una gran actividad filosófica, social y política; fue uno de los grandes analistas de la sociedad de su época.

Los años de la École resultaron fundamentales para la formación intelectual de Sartre. Destacó como actor, por su ingenio, en los festivales que se organizaban en el centro, pero también por sus sátiras contra el orden y los protocolos sociales. Sus críticas eran tan radicales que llegaron a desprestigiar no solo a la institución, sino también a su director, Gustave Lanson. La actitud provocadora formó parte de todas sus representaciones. Tanto fue así que en 1927, tras ridiculizar al ejército, se abrió una investigación y Sartre y Georges Canguilhem (1904-1995) quedaron fichados por las autoridades. Canguilhem fue más tarde filósofo y médico, miembro del Collège de France, especializado en epistemología e historia de la ciencia. Mientras tanto, la relación

amistosa con Nizan iba deteriorándose, al tiempo que Aron se ganaba la confianza de Sartre, facilitada por la afinidad en las lecturas y discusiones filosóficas.

Primeros pasos en el mundo de la filosofía

En 1926, Sartre escribió ensayos, poesías, cuentos y un breve texto publicado en la revista *Nouvelles Littéraires* donde aparecieron las ideas que más tarde desarrollaría en su obra *La náusea* (1938), así como algunas directrices de su ensayo filosófico *El ser y la nada* (1943). Un año antes había muerto en Thiviers su prima Annie, a quien le unía un gran afecto, por lo que Annie es el nombre del personaje femenino de *La náusea*.

Sartre obtuvo los diplomas de Historia de la Filosofía y Psicología en 1927, y poco después los de Moral, Sociología y Filosofía General. Pero suspendió en su primera oposición a cátedra, en la que Aron logró el número uno.

Finalmente, en 1929 logró la cátedra como profesor de secundaria, con el número uno; el dos fue para una joven de gran talla, bonita y espigada, Simone de Bertrand de Beauvoir (1908-1986), a quien Sartre había conocido mientras preparaba el examen; dotada de una inteligencia poco común, fue autora de novelas, ensayos, biografías y monográficos sobre temas políticos, sociales y filosóficos de orientación existencialista, y se la considera como una de las precursoras del feminismo moderno. A partir de aquel encuentro se formó un curioso grupo de jóvenes intelectuales que compartían un interés común por el análisis social: Simone de Beauvoir, Sartre, Nizan, Aron y Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), quien, andando el tiempo, crearía una filosofía existencialista de base fenomenológica.

Simone mantuvo una relación especial con Sartre durante toda su vida. Fue considerada su pareja, tanto intelectual como sentimental, aunque entre ellos no existió nunca un compromiso conyugal: la libertad individual fue una expresión manifiesta de su peculiar relación.

Otro cantar fue la relación entre Sartre y Nizan, cuyo deterioro profundizaron las diferencias de carácter político. Sartre entendió la posición del hombre en el mundo como un compromiso constante por encima de las ideologías; aunque era afín al marxismo, entendió que la función regeneradora de esa misma ideología podía caducar en función de los cambios sociales. Por su parte, Nizan era partidario de un comunismo militante más ortodoxo (de ahí su ingreso en el Partido Comunista Francés, en 1927).

En cuanto a la relación que Sartre mantuvo con Aron y Merleau-Ponty, resultó muy similar: los tres compartieron una inquietud intelectual intensa, ya que fueron partidarios del desarrollo de una filosofía práctica y social donde el individuo se veía comprometido e implicado en los problemas inmediatos, a la vez que trascendentales.

Ese mismo año (1929), Sartre realizó el servicio militar en Saint-Cyr, en las proximidades de Tours, etapa en la que se intensificó notablemente su relación con Simone de Beauvoir. Posteriormente, en 1931 fue enviado como profesor sustituto a El Havre, ciudad del norte de Francia. En julio de ese año, por ser el profesor más joven tuvo que pronunciar el discurso de clausura del curso escolar. Fue toda una provocación para las «buenas gentes» de El Havre. Se dirigió en exclusiva a los alumnos y les habló —en especial— de cine, recomendándoles que fueran a menudo a ver películas y que aprovecharan al máximo las vacaciones. Estos consejos lo convirtieron en el profesor más admirado por el alumnado; sus relaciones se exten-



SIMONE DE BEAUVOIR, COMPAÑERA HASTA EL FIN

Simone de Beauvoir fue cofundadora de la revista *Les Temps Modernes*, que pretendía difundir la corriente existencialista a través de la literatura contemporánea. Tras la publicación de varios ensayos y novelas donde hablaba de su compromiso con el comunismo, el ateísmo y el existencialismo, consiguió independizarse económicamente y se dedicó plenamente a ser escritora. Viajó por numerosos países (Estados Unidos, China, Rusia, Cuba...), donde conoció a otras personalidades comunistas como Fidel Castro, Che Guevara, Mao Zedong o Richard Wright. En los Estados Unidos entabló una relación pasional con el escritor americano Nelson Algren, con quien mantuvo un intenso intercambio epistolar que llegó a sumar unas trescientas cartas. En la imagen, en su escritorio de París, en 1945.

dieron de las aulas a los bares, y después a divertidas excursiones por la montaña.

El joven e inquieto profesor Sartre inició en El Havre la larga cuenta de sus publicaciones ensayísticas. De 1931 data su primera obra puramente filosófica: *Factum hacia la contingencia*, ensayo que resultó ser el primer esbozo de una de las obras más celebradas de Sartre, *La náusea*. El *Factum* fue importante porque introdujo el concepto de contingencia, desarrollado íntegramente años más tarde, en *El ser y la nada*. La idea era que el ser humano se manifestaba como contingente —es decir, como no necesario para el normal curso del mundo— en la medida en que se daba cuenta de la lucha que significaba admitir el absurdo que representaba el mismo vivir. Sartre comprendió el significado de la vida como reflexión existencial: vivir significa estar condenado al intento de comprensión de una absurdidad. Y dentro de este absurdo quiso encontrar un sentido para hacer de la vida una situación óptima.

Mientras Sartre enseñaba en El Havre, Nizan y Aron triunfaban en París. En 1933, en conversación con este último, descubrió la fenomenología y sus posibilidades filosóficas. En la historia del pensamiento occidental, el concepto de fenómeno había sido desarrollado con plenitud por el empirista escocés David Hume (1711-1776) en su *Tratado de la naturaleza humana* (1739), donde se refirió al término como aquello que se manifestaba como tal: «La misma realidad sin tener nada oculto detrás de ella». «Fenómeno» era entendido como todo lo que nuestros sentidos captaban, sin que existiera una realidad más oculta o profunda. Más tarde, Immanuel Kant (1724-1804) interpretó el concepto como esa realidad manifiesta a la que se refirió Hume, pero haciendo constar que también se daba otra: el «noúmeno», que era inaccesible para el hombre pero existente en for-

ma de idea perfecta. La llamó realidad esencial y consideró que iba más allá de las capacidades perceptivas del ser humano. Kant creó un dualismo en la teoría del conocimiento, puesto que el hombre conocía el fenómeno pero no el noúmeno, aunque sabía de la existencia del mismo. Por otra parte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), en su *Fenomenología del espíritu* (1807), definió el fenómeno como la manifestación de la totalidad, de lo absoluto. Eso significaba que el hombre era capaz de captar el noúmeno al que se refería Kant y, al poder hacerlo, lo captado era un fenómeno: era posible captar la perfección de la idea. Finalmente, Edmund Husserl (1859-1938), en su ensayo *Ideas* (1913), intentó hacer de ese fenómeno hegeliano una ciencia fenomenológica que posibilitara, a través de una metodología, la demostración de la existencia del fenómeno y la aprehensión del mismo. A esta metodología la denominó *epojé* (suspensión del juicio). Se trataba de un ejercicio intelectual donde, por medio de la abstracción, el individuo fuera capaz de captar su yo de forma pura, sin componentes externos. Husserl vio enseguida la imposibilidad de experimentar el propio yo, ya que, al intentar hacerlo, se le carga de atributos que no se corresponden con su naturaleza inicial. La conclusión fue que del yo, en su estado puro, no se puede tener experiencia sensitiva: se vive el yo sin distancia, sin ninguna separación, de tal modo que nuestra esencia nouménica no era una experiencia —mediada por los sentidos— sino una vivencia.

Fue en este punto donde Sartre inició sus estudios sobre la fenomenología con ayuda de las lecturas de otro filósofo francés (de origen lituano), Emmanuel Lévinas (1906-1995). Pronto comprendió que la fenomenología podría ser un punto de inspiración filosófico para desarrollar las ideas que más adelante denominaría existencialistas. Husserl trató de

captar fenoménicamente la realidad del ser humano, el yo, y ese intento lo llevó a afirmar que el individuo sabía de su yo por identificación total, sin barreras con el mundo exterior (vivencia). Sartre comprendió que esa vivencia era, en realidad, el hombre existiendo en el mundo, donde su yo era la totalidad de sus acciones y el fenómeno resultó ser la misma existencia de ser (actuar) en el mundo.

A propuesta de Aron, los dos amigos intercambiaron sus puestos: Sartre pasó como lector a Berlín (1933-1934), para seguir con el estudio de Husserl, y Aron ocupó su plaza de profesor en El Havre. La propuesta respondía a la insistencia reiterada de Sartre, que estaba deseoso por conocer el procedimiento del método fenomenológico que más tarde incorporó en sus investigaciones filosóficas.

DE LA FENOMENOLOGÍA A LA ONTOLOGÍA

La lectura de las obras de Husserl y sus estancias en el Instituto Francés de Berlín, así como sus conocimientos sobre la psicología de la Gestalt (que estudiaba las relaciones entre las percepciones, el lenguaje y la cultura) llevaron a Sartre a escribir cuatro ensayos filosóficos consecutivos en el breve plazo de cinco años: *La imaginación* (1936), *La trascendencia del ego* (1938), *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939) y *Lo imaginario* (1940), obras que se alejaban del concepto husserliano de conciencia, al ir más allá del análisis psicológico de la misma. ¿En qué consistía ese alejamiento?

Cabe explicar primero que Husserl distinguió dos tipos de conciencias: la pura y la intencional. La primera era el yo original (vacío de contenido), que daba origen a la segunda, la conciencia intencional, conocedora de los objetos externos. Sartre trató de pasar del fenómeno teórico y con-

ceptual, estudiado por Hegel, al fenómeno real: la misma existencia del ser humano. Para ello se requería adquirir una nueva perspectiva filosófica, más profunda, de tipo ontológico. Las filosofías anteriores habían descrito la naturaleza humana desde lo metafísico, atribuyéndole unas cualidades esenciales, que se creían perdurables, inalterables e independientes de sus determinaciones particulares. Ahora se trataba de describir el ser existente en situación; en un mundo circundante, partiendo de su existencia y de sus responsabilidades externas.

Desde la perspectiva de Husserl, la conciencia no era una estructura interna pasiva del sujeto, que esperase a ser afectada por los objetos. Por el contrario, toda aprehensión que la conciencia tuviera del objeto constituía una actividad de aquella, puesto que la conciencia preconstituía objetos (es decir, creaba objetos de manera *a priori*). La conciencia se erigía entonces como el punto de partida de la actividad humana, ya que su acción se entendía como indudable y necesaria. Husserl la definió como «un conjunto de actos, de vivencias». Esta conciencia tenía la peculiaridad de eliminar toda referencia a una existencia real de las cosas; es decir, la conciencia no percibía objetos reales sino que aprehendía (captaba, asimilaba) objetos, cuyas nociones (representaciones) se denominan fenómenos. Además, la conciencia mantenía una correlación con el mundo, pues si existía el acto de percibir era porque existía el objeto percibido, del mismo modo, por ejemplo, que al acto de juzgar le correspondía el juicio requerido. Esta referencia activa de la conciencia hacia el mundo se conoció como «intención». De modo que, desde ese momento, se habló de la conciencia como conciencia intencional.

Sartre siguió esa línea de estudio, la conciencia intencional, expandiéndola hacia la exterioridad. Ahora, la conciencia no tenía ningún tipo de contenido previo e innato, por-

que su actividad era siempre en relación con los objetos de su mundo, abriéndose a la vida práctica, cotidiana, afectiva, interpersonal y colectiva.

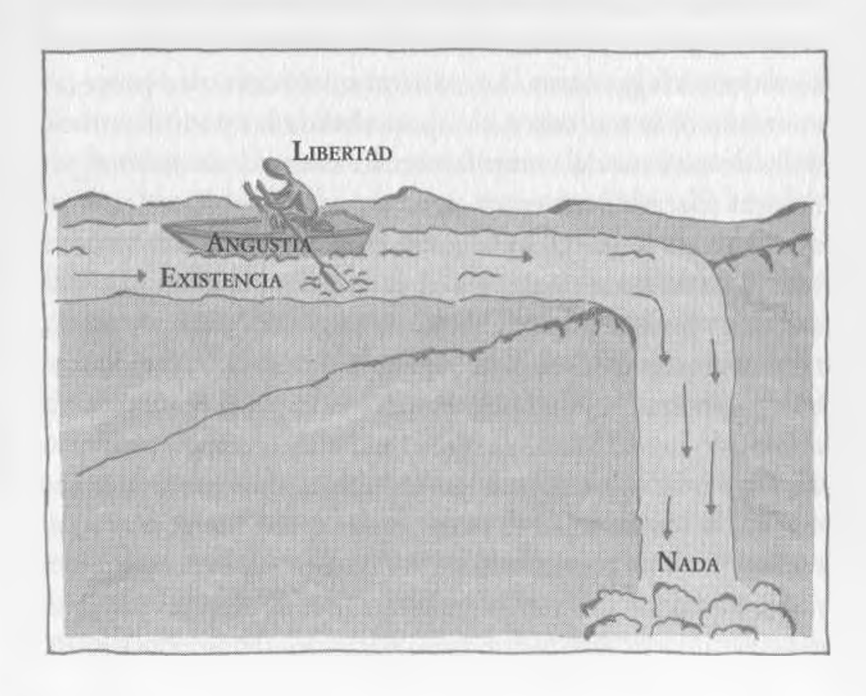
Además de lo anterior, Sartre presentó la conciencia como fatalmente libre y oscilante entre una realidad bruta y una negación radical. La realidad bruta se manifestaba como inevitable: el vivir y el morir, además de la angustia que se siente al tener conciencia de ello. La negación radical era la no asunción de esa realidad.

Según Sartre, el ser humano sabía que era un ser para la muerte (es decir, un ser cuya vida, proyectos y pensamientos estaban necesariamente condicionados por la conciencia de su futura muerte), pero que negaba esa condición evidente y natural. El núcleo de esa realidad inmediata y, también, inerte del ser, de las cosas masivas, opacas y plenas, la denominó «en-sí», que no era más que el hombre existente, siendo en el mundo con sus diferentes manifestaciones (es decir, el individuo que actúa en el mundo). Y a la conciencia, entendida como huida constante del «en-sí» (como una reflexión que escapa con su poder imaginativo a la determinación real de la muerte), la denominó «para-sí».

El hombre estaba condenado, según Sartre, a una libertad absoluta cuya realización se da en el proyecto continuo que cada sujeto realiza en su vida y, sobre todo, en la formación del proyecto fundamental que constituía la posibilidad última del individuo y su elección original. Es decir, el para-sí era la conciencia vacía de contenido, que cuando se manifestaba lo hacía a través del en-sí, siendo ya un ser existente concreto y fáctico. Sartre señaló el fracaso ineluctable de todo proyecto humano, debido a la fatalidad del proyecto de ser: el hombre, finalmente, era un ser para la muerte que pretendía alcanzar la eternidad referenciada en un absoluto, un dios. Y como eso era imposible, ya que determina el

EL SUJETO, LA MUERTE Y LA NADA

El ser humano —como ser existente— tiene conciencia de su muerte e intenta alejarse de ella en el continuo proyecto de ser en el mundo. El hombre siempre actúa, siempre decide en ese proyecto perpetuo de ser. No puede no decidir, en eso consiste su libertad: en la posibilidad de elección continua. Si pudiéramos ir acotando nuestros proyectos y realizaciones en el mundo (dejar de ser docente, escritor, artista, etc.), entonces llegaríamos a un estado teórico de ser: la nada. Inalcanzable, pero fundamento ontológico del ser humano para comprender que desde la asunción del para-sí (la nada), el individuo puede comprender que siempre es. Todo ser vive, pero solo existe aquel que se cuestiona como posición en el mundo. Al existir, la conciencia descubre una realidad inmediata y hostil: la inclemencia de vivir. La vida se ha de ganar. El hombre vive existiendo y existe en situación, proyección y compromiso con los otros. El problema es que existir implica el conocimiento inmediato de ser un ser destinado a la no existencia, al exterminio. Ese es el surgimiento de la angustia: la identificación del ser con la nada.



fracaso de todos los proyectos, entonces definió al hombre como una «pasión inútil». En todo caso, la realidad humana existía y en su existencia se iba haciendo poco a poco. Esta idea ya estaba en la filosofía de Martin Heidegger (1889-1976) cuando afirmaba que el hombre estaba «arrojado al mundo». De esa afirmación, Sartre concluyó que la existencia prevalecía sobre la esencia.

La idea de fenómeno

Tres fueron las fuentes teóricas primordiales en las que Sartre basó la construcción de una idea de fenómeno que se ajustaba a su pensamiento: la fenomenología de Husserl, el existencialismo pesimista de Kierkegaard y el ser para la muerte de Heidegger.

El filósofo francés entendió por fenómeno al mismo ser en-sí. Es decir, al hombre manifestándose en el mundo en el sentido heideggeriano: describió al sujeto como un proyecto continuo de actos, con sus responsabilidades y sus derechos. Solo de este modo cumplía con su libertad de ser, no pudiendo (paradójicamente) dejar de ser libre. Este fenómeno sentía en sí mismo la angustia existencial, al identificarse con la nada de ser (el para-sí: la conciencia que pretende salvar las limitaciones y la libertad angustiosa del ser en-sí), tal como señaló Søren Kierkegaard. Y esa nada, denominada conciencia (para-sí), representaba el ser del fenómeno en el sentido husserliano, ya que el individuo como fenómeno de ser era una manifestación en el mundo, que se llenaba con sus actos en general; pero como ser del fenómeno, aparecía como una teorización ontológica de base inalcanzable: nadie podía ser nada, aunque esta nada fuera necesaria para descubrir la profundidad metafísica del fenómeno de ser.

Así, el fenómeno apareció de forma dialéctica, como una conciencia posicionada en el mundo (en-sí) frente a una conciencia teorizante (para-sí) e inalcanzable, pero que provocaba angustia existencial.

Estas bases ya eran suficientes para activar otros mecanismos teóricos, que desarrolló Sartre más adelante en su pensamiento existencialista y ya estaban presentes en la versión definitiva de su novela *La náusea* (1938), producto final de varias modificaciones. En un principio quiso titularla *Melancolía*, inspirado por uno de los grabados de Alberto Durero (1471-1528), pero ciertas incompatibilidades con la editorial hicieron que optara por su definitivo título.

La muerte, no dejaré que invada mi vida.

LA CEREMONIA DEL ADIÓS

La náusea surge en ese momento en que el hombre es consciente de sus posibilidades de acción en el mundo (su «ser arrojado» al mundo, como dijo Heidegger), así como de su libertad constante. El hombre tiene que elegir, está en un estado de elección perpetua, y el miedo al fracaso de su libertad le conduce a un estado de angustia existencial donde la náusea es la toma de conciencia de esa situación, asimismo absurda. Se da entonces esta paradoja: «El hombre es libre porque es elección perpetua a la vez que la misma libertad de elección le provoca una angustia existencial». Así pues, ¿qué determinación cabe tomar? ¿Qué camino hay que seguir? Estos interrogantes son la expresión de nuestra existencia, porque el hombre siempre es libre y siempre está en situación de angustiarse.

En definitiva, Sartre hablaba de la posibilidad de la aniquilación; de que el ser en-sí (el proyecto perpetuo) diera paso al para-sí (la nada); es decir, que el hombre «muriera». Esa era la posibilidad permanente del individuo en su existencia: la posibilidad de aniquilación. El hombre buscaba la tranquili-

dad en el análisis de esa nada, porque la nada significaba la situación privilegiada de no estar condenado a la elección y, en consecuencia, se evitaba la angustia y la náusea. De ahí que utilizase la frase «el hombre está condenado a ser libre» para referirse a una situación paradójica y chocante. Sin embargo, como esa nada era inalcanzable, entonces el hombre volvía a esa angustia continua.

> Todo proyecto estaba movido por un deseo de ser total y absoluto consistente en *ser* a la vez en-sí y para-sí; eso significaba ser Dios mismo.
>
> *El ser y la nada*

Sartre afirmó la diferencia entre el ser del fenómeno (la conciencia vacía de contenidos antes que tenga lugar la experiencia humana en el mundo) y el fenómeno de ser (el hombre manifestándose en el mundo a través de sus acciones). El hombre surgía en el mundo como un fenómeno de ser que se angustiaba por dos motivos: su identificación con la nada (para-sí) y su reconocimiento de elección continua como libertad absoluta (en-sí). La primera angustia contenía un carácter muy teórico, ya que esa identificación con la nada solo era alcanzable con la muerte, situación inalcanzable desde el punto de vista práctico o experimentable: no se experimenta la muerte, se muere sencillamente sin tener conciencia posterior del hecho. Así, el hombre llegaba a ese estado de angustia existencial cuando pensaba en su estado futuro de aniquilación existencial. La segunda angustia correspondía a los proyectos frustrados que continuamente el hombre experimentaba; la nulidad de los actos provocaba una frustración constante. El individuo se sentía vacío de contenidos y sin espíritu de continuidad por temor al fracaso futuro que la posible elección le forzaba a realizar. De esta manera surgía el reconocimiento de que no podemos dejar de elegir, y esa subordinación parece imposible de conciliar con el concepto mismo de

libertad, por lo que se antoja absurda, carente de sentido. El absurdo llevó al individuo a la náusea y esta a la angustia, entrando así en un círculo. La pretensión de Sartre era romper ese círculo mostrando que el hombre debía conciliarse con sus fracasos, aceptándolos con resignación pero sin desesperación. Intentó hacer de la angustia existencial un análisis necesario para entender que ambas dimensiones de la conciencia pertenecían de forma natural al hombre y que este debía reconocerse en ellas, de esa manera la angustia se mitigaría.

Así apareció la conciencia en situación como proyectada al mundo de la relación social y el compromiso con los otros. Con todo, se acabó de perfilar el concepto de fenómeno como el fenómeno de ser existencial, cuyo objetivo en el mundo era encontrar un sentido a su existencia desde su libertad de elección.

La conciencia proyectada en el mundo —el ser en-sí— fue denominada por Sartre como el ser transfenoménico. Este ser no era el resultado de la creación de ninguna divinidad, porque el hombre es responsable de su ser, que es producto de sus acciones. El ser en-sí adquiría significación plena a través de su expansión en el mundo; era aquello que hacía mediante las relaciones sociales. De ahí que escribiera en *El ser y la nada*: «El ser es eso y, fuera de eso, nada». La libertad sartreana se fundamentaba en ese principio vinculando al hombre con la libertad y la acción, que implicaba para Sartre un compromiso social inevitable.

EL HOMBRE Y SU ENTORNO

La conciencia no solo es para sí, sino también «conciencia de sí», porque no existen sentimientos ni deseos inconscientes.

Todas las pasiones humanas corresponden a una elección y eso implica una consciencia de la misma.

Para precisar de qué manera el hombre se expandía en el mundo y articulaba sus compromisos y relaciones sociales, Sartre vio la necesidad de relacionar la conciencia con el entorno y se planteó cuál era el ser de aquella. Ya había mostrado que la conciencia vacía (el para-sí) era el ser que se determinaba a sí mismo a existir en tanto que no coincidiendo consigo mismo, porque no era conciencia de nada. Así, el ser de la conciencia consistía en existir a distancia de sí, lejos de esa nada, como presencia de sí. Con lo cual, el entorno del hombre vivía una bipolaridad: por un lado esa nada de ser inalcanzable a la vez que presente y por otro el en-sí, donde la conciencia posicional lo era siempre del objeto al que se hacía referencia. Sartre decía que no teníamos conciencia de los objetos o sentimientos: éramos esos sentimientos o representábamos esos objetos en la medida en la que los vivíamos.

Las relaciones con los otros

Comprender la existencia, entender las acciones humanas y encontrar unos argumentos ontológicos donde poder anclar aquellas fueron las pretensiones principales del pensamiento de Sartre. La descripción de la conciencia se hizo necesaria para ver cómo esta se extendía en un mundo complejo, plagado de compromisos y responsabilidades. Describir al hombre y su entorno significó descubrir al otro, con la apertura de una panorámica de análisis muy amplia, que afectaba directamente a las ideas sobre la debida organización de la sociedad. En este sentido, las experiencias sobrevenidas durante la Segunda Guerra Mundial también sirvieron para dar forma a su filosofía.

Profesor de segunda enseñanza en París desde 1936, en septiembre de 1939, tras el estallido del conflicto, Sartre fue movilizado. El día 23 de mayo de 1940, durante la batalla de Dunkerque, moría en combate Paul Nizan, y menos de un mes después, el 21 de junio, Sartre cayó prisionero en Padoux, sin que llegara a entrar en combate. Fue conducido al campo de prisioneros de Meuther (Lorena).

Como prisionero tuvo una serie de vivencias interesantes: experimentó la necesidad del «nosotros» para la supervivencia, pero sin dejar de mantener, tanto él como sus compañeros, una rabiosa individualidad. Consiguió un ejemplar de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, uno de los pocos libros no prohibidos por los nazis, y a sus compañeros de barracón les propuso formar un grupo de teatro, iniciativa que los alemanes autorizaron. En las navidades de 1940 representaron la obra *Barioná, el hijo del trueno* (1940), escrita por el propio Sartre unos días antes de su representación, a petición de algunos sacerdotes alumnos suyos. La obra mostraba dos vertientes: una gran sensibilidad hacia el espíritu navideño —se dijo de él que, aunque ateo, supo captar el sentido de la fiesta mejor que cualquier creyente— y una crítica mordaz hacia el sometimiento ante el opresor nazi. Fue el comienzo del llamado «teatro de situación». Los alemanes no entendieron la crítica y alabaron la maestría literaria del autor, ante la perplejidad de los prisioneros franceses.

Todas estas experiencias dieron paso a una reflexión existencialista menos teórica y más fundamentada en la práctica. De ahí surgieron novelas muy críticas y obras de teatro. Además, la guerra le provocó una nueva ruptura anímica, pues vio reflejadas en la contienda sus sospechas sobre la crudeza de la existencia y la fragilidad del ser humano. A partir de su experiencia en Meuther, entendió muy bien el

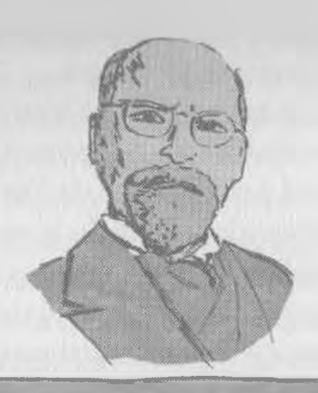
LA GENEALOGÍA DEL EXISTENCIALISMO DE SARTRE

La relación ontológica entre la filosofía de carácter pesimista de Søren Kierkegaard y el idealismo fenomenológico de Husserl sirve para trazar el desarrollo argumentativo de la ontología sartreana, que no estaba basada en un pesimismo ni en un idealismo, sino en una descripción objetiva del ser en el mundo. Los primeros textos filosóficos de Sartre fueron escritos bajo la influencia de Edmund Husserl, quien sostuvo que todas las ciencias, y no solo las exactas, debían basarse en proposiciones universales verdaderas, es decir, verdades comunes a todas las áreas del conocimiento. Los elementos de este conocimiento objetivo recibían el nombre de ideas o esencias, y los humanos solo podían alcanzarlas a través de la intuición, y para llegar a ellas era preciso estudiar los fenómenos presentes en la conciencia, que está activamente vertida hacia el mundo exterior. Además, la conciencia es intencional: crea el mundo y a la par, gracias a este, adquiere conocimiento de su condición temporal. Sartre aprovechó este planteamiento para su filosofía existencialista, al considerar que el ser humano se forja a sí mismo a través de sus actos en el mundo («en situación»).

La singularidad de Kierkegaard

Según Kierkegaard, la soledad del individuo es trágica, porque el singular se enfrenta con su existencia, que no está determinada por la necesidad sino por la «posibilidad». Pero lo «posible» es infinito y hasta contradictorio, porque en la posibilidad todo es igualmente posible. Entonces las alternativas de la vida no pueden conciliarse en una síntesis dialéctica (de lucha de contrarios) y no tienen solución. El singular siente que reposa sobre la nada y que tiene que elegir. Elegir en el mundo le provoca angustia y elegirse a sí mismo, desesperación, que es la «enfermedad mortal». Una solución para paliar esa angustia es la estética: el arte conduce al individuo existente a un estado de éxtasis en el cual la elección queda amortiguada. Y el artista, como creador eterno y atemporal, ayuda a entretener la vida frente a la muerte. Además, matizaba Kierkegaard, se trata de tener una actitud de nivel cero ante la vida. Hemos de actuar lo menos posible porque, de ese modo, garantizamos la supervivencia reduciendo los riesgos y sesgando la elección.



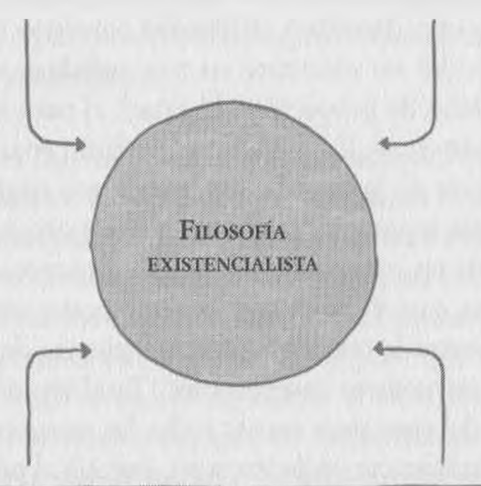


Søren Kierkegaard

Doctrina de la existencia

Edmund Husserl

Método fenomenológico



Aspectos negativos

Rechazo de la abstracción

Rechazo del esencialismo

Rechazo de la despersonalización del sujeto

Aspectos positivos

En cuanto al objeto: afirmación de mi existencia singular (Kierkegaard)

En cuanto al método: utilización del método fenomenológico (Husserl)

sentido práctico de la libertad y así lo mostró en sus futuras reflexiones filosóficas.

En marzo de 1941 logró escapar del campo de prisioneros, haciéndose pasar por un civil. Más tarde volvió a su puesto en el liceo Pasteur de París, donde la ocupación nazi había censurado y limitado la actividad cultural. Pese a todo logró publicar en 1943 su ensayo fenomenológico titulado *El ser y la nada*, que representó un gran referente intelectual para la época. Gran parte del extenso libro estaba dedicado a tratar las relaciones con los otros y la funcionalidad del prójimo. El origen de esas relaciones, Sartre lo situó en una plataforma muy concreta: el estudio y la aparición del ser para-otro. El mecanismo que describió el filósofo consistió en afirmar la articulación del ser existente en tres estadios: el en-sí o ser existente pleno de proyectos y libertad; el para-sí, conciencia vacía; y el para-otro. Explicó que el prójimo aparecía ante nosotros a través de la mirada; que sentir que somos objeto de otro hace que sepamos que el otro existe, porque en su existir nos convierte en cosa observada por él. Aparece de este modo la vergüenza, que siempre se manifestó como vergüenza ante alguien, y Sartre lo concretó como vergüenza de sí ante otro, como dos estructuras inseparables. También afirmó que se necesitaba del otro para captar todas las estructuras del propio ser: la conciencia vacía (para-sí), remitía al para-otro.

Era evidente que si se quería comprender la relación entre el hombre y el en-sí (el mundo existente), se debía responder a las preguntas sobre la existencia del prójimo y la relación que guardaba el ser individual con el ser del prójimo. Sartre puso unas condiciones necesarias para que esa existencia se hiciera evidente:

- Primera. La existencia del otro no es una conjetura. Al contrario, se trata de una afirmación.

- Segunda. La conciencia es el único punto de partida hacia la existencia ajena, pues esta se confunde con la conciencia propia. El *cogito* (la conciencia) lanza al individuo hacia el exterior (fuera de él), hacia los otros.
- Tercera. La única evidencia del otro que tiene el *cogito* se obtiene a través de la mirada, descartando así que aquello que el *cogito* observa fuera un objeto cualquiera, porque si este le corresponde con la mirada —o cualquier otra forma de manifestación recíproca— ya es suficiente para garantizar su presencia.
- Cuarta. Finalmente, el prójimo debía aparecer al *cogito* como «no siendo yo»; así crea una reciprocidad avalada en el principio de identidad: aquello que el *cogito* observa es diferente de mí.

Una vez que Sartre admitió la existencia del otro, añadió que, de cualquier modo que se manifestara el otro, siempre sería «uno que miraba». ¿Cómo afectaba esa presencia al ser que era mirado? Sartre introdujo aquí los elementos de relación con los otros: la libertad, el miedo, la angustia, el compromiso y todos esos conceptos que dependían de las relaciones sociales. Apareció el otro frente a otra conciencia: dos libertades que se enfrentaban e intentaban paralizarse con la mirada. El otro provocaba también un cambio en la «yoidad» de quien lo miraba, así como vergüenza y orgullo. Sin embargo, ese otro que significó el acercamiento del hombre a la exterioridad era perceptible como componente de una totalidad: apareció como objeto y fue captado como tal, donde el cuerpo significó el punto de visión de estas dos conciencias. La teoría sobre la alteridad sartreana concluyó que cualquier clase de relaciones concretas con el otro nos condena a converger indefinidamente.

EL COMPROMISO CON LA LIBERTAD

En la Francia derrotada y ocupada por las tropas alemanas, cuando las miradas podían guardar la confidencialidad que una sola palabra amenazaba con poner en peligro, la intersubjetividad predicada por Sartre en *El ser y la nada* ofrecía esperanzas de supervivencia material y moral para los intelectuales franceses que deseaban comprometerse en la lucha contra la tiranía nazi.

Tras su fuga del campo de prisioneros, el filósofo se reunió con un grupo de amigos —entre ellos figuraba Merleau-Ponty—, a quienes convenció de la necesidad de resistir, luchando contra los alemanes y los colaboracionistas, y fundó el grupo clandestino *Socialisme et Liberté*. Escribió también el programa manifiesto, que se extravió, e intentó atraer a los dispersos intelectuales franceses, pero el grupo no duró mucho, pues la mayoría de sus miembros se afilió al Partido Comunista Francés (PCF). Por aquel entonces, Sartre mantenía sus reservas con respecto al comunismo.

En 1943 se incorporó, junto con el escritor Albert Camus (1913-1960), al movimiento de oposición que se puso en marcha en París, uniéndose al *Comité National des Écrivains*, una asociación clandestina que intentaba reunir a todos los intelectuales comprometidos contra la ocupación. Su necesidad de acción lo llevó a contactar con Pierre Kaan, destacado miembro de la Resistencia, y a colaborar con los grupos de sabotaje y acción directa (AGATE). Sin darse cuenta de ello se estaba convirtiendo en el guía de una nueva juventud y en un personaje importante de la vida parisina, junto a artistas e intelectuales como Pablo Picasso, Joan Miró y Jean Hyppolite, entre otros.

En 1944 incrementó notablemente su actividad social. Celebraba reuniones con amigos que solían acabar en dispa-

ratadas juergas. En agosto del mismo año, el general Charles De Gaulle, líder de la Francia Libre, entró en el París liberado por los ejércitos aliados. Pero, para Sartre, el final de la guerra no significaba más que la expulsión de los alemanes, pues la revolución debía continuar; era necesario expandir las nuevas ideas que se habían ido fraguando en la Resistencia, y para ello fundó con Simone de Beauvoir la revista *Les Temps Modernes*. En su comité de redacción figuraban, entre otros, Aron y Merleau-Ponty.

Desde esta tribuna de prensa insistió en el mensaje básico de su pensamiento: un compromiso con la libertad que apuntaba a considerar la realidad humana como una elección perpetua sin posibilidad de dejar de actuar. Así, la libertad surgía como el ser del hombre, donde el hombre emanaba enteramente y siempre libre, porque no podía ser de otro modo.

Este concepto sartreano de libertad provocó una serie de conflictos importantes en el marco de la teoría ética. Pronto le llovieron las críticas: si se es libre por condición —decían sus detractores— y la libertad forma parte del mismo hombre sin que sea nada adherido a él, entonces cabe excluir del individuo cualquier clase de determinismo, ya que este rechaza la libertad al cosificar al hombre. También le llegaron críticas de quienes creían en una libertad de indiferencia, porque afirmaban el azar. Sartre eliminó estos conflictos cuando afirmó que la libertad se ejercía sobre la base de una libertad original, que permitía constituirse como decisión respecto a ciertos fines, que el individuo elegía para proseguir por determinados medios. Claro que esos fines no eran creados por la misma libertad, sino que la realidad humana se daba como proyección de las metas posibles. Es decir: la existencia precedía a la esencia, el hombre existía primero y luego se definía.

Aquí entraban en juego dos elementos importantísimos: los valores, porque nada podía dar entidad al valor sino esa libertad, y también la conciencia reflexiva (conciencia moral), que surgió precisamente develando los valores. Sartre entendió que la libertad era el único fundamento de los valores; conciencia y libertad eran una y la misma cosa, porque el acto de elegir continuamente no se diferenciaba del ser del individuo.

Condenados a ser libres

Sartre entendió que la libertad se daba única y exclusivamente en situación, y que, paradójicamente, no había situación sino por la libertad. Los peligros, los obstáculos, las ayudas, la vida en sí misma eran la manera como el individuo se encontraba en el mundo. La realidad humana hallaba por doquier resistencias y obstáculos en esa situación que englobaba la libertad de acción; y esos obstáculos y resistencias no tenían sentido si no era en el marco de la libre elección que la realidad humana representaba. Sartre denominó facticidad de la libertad a «lo dado», a aquello que la realidad humana encontraba de forma inmediata en su existencia. Esa facticidad quedaba iluminada por un proyecto de ser en el mundo: el proyecto de vivir. En ese sentido, definió la libertad como total e infinita dentro de los límites que la realidad humana presentaba como ser existente en el mundo. Los únicos límites con los que la libertad chocaba a cada instante, señaló Sartre, eran los que ella se imponía a sí misma.

«Estar condenado a ser libre» se entendía ya más allá de su paradoja. No se podía dejar de actuar y en ese «hacer», en esa acción perpetua, el hombre era un ser para el mundo, un compromiso social donde las relaciones con

los otros generaban todo tipo de pasiones: vergüenza, odio, amor... Hombre y libertad son una y la misma cosa, de ahí la condena que, en forma de paradoja, enfatizaba la importancia de la acción como transformadora del mundo circundante. Así se podía entender mejor una situación que no era objetiva ni subjetiva, porque solo el sujeto iluminaba las cosas por su propio trascender, de tal manera que las cosas remitían al sujeto su imagen. La libertad aparecía como encadenada en el mundo, como un libre proyecto hacia fines que incluía todos los cambios que ese proyecto quería rectificar.

La mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso.

El existencialismo es un humanismo

Otra cuestión fue determinar el grado de la acción moral. La elección implicaba una deliberación que estaba condicionada por las normativas de carácter moral y ético. El hombre elegía, no tenía más remedio porque era una libertad absoluta, pero su elección estaba condicionada por esas normativas que no contradecían la libertad absoluta a la que Sartre se refería. En última instancia, el individuo elegía infringir o estar de acuerdo con las normas, pero elegía. Eso significaba que había que dar una razón de esa elección que regía todas nuestras conductas; que era preciso encontrar un sentido a la elección fundamentada en la libertad. Sartre dio una respuesta precisa: nos aprehendíamos como algo injustificable. Se trataba de una elección que se realizaba sin punto de apoyo y que se dictaba a sí misma sus propios motivos, porque era elección de su ser pero no fundamento de su ser. Por ese ser que le era dado, la libertad participaba de la contingencia universal, y por la misma razón participaba de lo que denominó «absurdidad». Era una elección absurda no porque careciera de elección, sino porque no había habido posibilidad

de no elegirse. De manera que la libertad, que era algo más que contingencia, escapaba de forma perpetua a ella misma.

En suma, Sartre se enfrentó a aquellos filósofos que pretendían hacer del hombre una gran complejidad de fenómenos «cosificados». En su análisis sobre la libertad intentó enfatizar el carácter dialéctico de la realidad humana y definió al hombre como un ser libre cuya manifestación en el mundo era la de elegir en situación. Eso le provocaba una angustia existencial, porque la reflexión sobre sus actos lo llevaba a plantearse la posibilidad de no ser, de dejar de ser, además de no saber si la elección determinada había sido la correcta. Pero Sartre iba más allá de todo eso. No era una cuestión de catalogar la magnitud moral de la elección, sino, sencillamente, que el hombre elegía: no tenía más remedio que elegir, en eso consistía el sentido existencial de la realidad humana.

Capítulo 2

LITERATURA Y COMPROMISO

Sartre hizo de la literatura el instrumento idóneo para crear y comunicar al gran público los problemas filosóficos de la existencia, pero también quiso convertirla en un instrumento de educación moral al servicio de un mensaje de compromiso social, el que debe asumir el hombre en el mundo por el simple hecho de ser humano.

Poco después de la liberación de Francia por los aliados, en diciembre de 1944, Albert Camus, entonces editor de *Combat* (el principal periódico de la oposición izquierdista francesa), hizo a Sartre una oferta que este no pudo rechazar: viajar a Estados Unidos como corresponsal de la publicación.

Cuando bajó del avión en Nueva York, en enero de 1945, Sartre admiraba el cine estadounidense, las innovadoras obras arquitectónicas realizadas en aquel país y una de las expresiones artísticas musicales más importantes del siglo XX: el *jazz*. Debió de sentirse en su hábitat natural: el filósofo preeminente de la *liberté* pisó por fin la tierra de la libertad, una nación con temperamento y constitucionalmente libre. Lo cierto fue que descubrió un mundo fascinante; sin embargo, también conoció la otra cara de la moneda, plasmada en el racismo contra los negros y la terrible explotación de los trabajadores mexicanos en el Estado de Texas. De esa sensibilidad nació una guerra particular, el deseo de denuncia contra Estados Unidos, iniciada con la pieza dra-

mática *La puta respetuosa* (1946) y el ensayo *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946).

La puta respetuosa fue estrenada en París en noviembre de 1946 y representada en Nueva York a partir de febrero de 1948, con gran éxito (más de 350 funciones). La obra versaba sobre el engaño en que caían ciertas conciencias, desde el momento en que se encontraban con poder material y privilegios, al permitir la opresión de los otros. La moraleja final mostraba que las estructuras sociales eran más fuertes que la libertad y ahogaban a las personas. Sartre sostuvo que el enfrentamiento de las conciencias ya no era el resultado de situaciones excepcionales que son vividas de forma más o menos heroica por los individuos, sino la lucha entre estructuras colectivas. Los personajes centrales de la obra, el negro perseguido y la joven Lizzie (la prostituta), eran a la vez productos y víctimas de esas estructuras. El autor recibió críticas que aludían a su escaso agradecimiento por la hospitalidad norteamericana, a las que Sartre respondió así:

> Cuando representé esta obra, se dijo que yo no había demostrado demasiado agradecimiento hacia la hospitalidad americana. Se dijo que yo era antiamericano. No lo soy. Ni tan solo sé qué significa esta palabra. Soy antirracista porque, el racismo, sí que sé qué quiere decir. Mis amigos americanos —todos los que he querido entre aquellos que me han acogido— también son antirracistas. [...] Cuando se trata de opresión, no hay paja ni viga; es preciso denunciarla allá donde se dé.

Pese a su sentido del compromiso social, Sartre tuvo claro que el escritor no podía hacer muchas cosas útiles por el mundo. Solo se limitaba a atacar aquello que conocía como injusticia social: el antisemitismo, el racismo y el colonialis-

mo. Consideraba que sus escritos no tenían mucha importancia porque no servían para cambiar nada, e incluso creía que no le proporcionaban muchos amigos.

Fue realmente extraño que se le acusara de antiamericano en Nueva York y, a la vez, el diario soviético *Pravda* le acusara enérgicamente de ser un agente de la propaganda americana. Al respecto, Sartre dijo que si eso pasaba, solo demostraba una cosa: o bien que era un desviado o que iba por buen camino.

Uno de los principales motivos de la creación artística es, sin duda alguna, la necesidad de sentirnos esenciales con relación al mundo.

Escritos sobre literatura

En realidad, *La puta respetuosa* narraba una contradicción entre capas sociales marginadas. El aspecto físico de uno (la prostituta) y de otro (el negro) los condenaba en todos los casos. Era igual su inocencia o culpabilidad, lo cierto es que sus diferencias creaban la dialéctica cosificadora en toda la obra. El prójimo era un elemento constante que se veía reflejado entre el negro y Luzzie; el negro era el otro para Luzzie y viceversa. Pero ellos juntos, como estrato social marginado, también eran un prójimo para los otros.

En *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Sartre ubicó el antisemitismo en determinados sectores sociales, afirmando que no surgió por azar el sentimiento antisemita de la pequeña burguesía alemana de 1925 (un «proletariado de cuello duro» que tenía por principal cuidado el distinguirse del proletariado verdadero). Según Sartre, el antisemitismo no era solo la alegría de odiar, sino que procuraba placeres positivos al tratar al judío como a un ser inferior y pernicioso. Además, se trataba originariamente de un maniqueísmo, porque explicaba la marcha del mundo por la lucha del principio del Bien contra el principio del Mal. En consecuencia, se establecía un esquema que distinguía perfectamente a los antisemitas de los judíos con base a sus cualidades axiológicas. Todo lo

que perteneciera a la herencia cultural del país era considerado como positivo, y todo lo que proviniera de los judíos, impregnado mágicamente de su «naturaleza», era lo contrario. Imposibilitado de dar explicaciones racionales para su odio, el antisemita recurría a la creencia de que hubo un estado inicial (mítico) de pureza y benevolencia, que fue interrumpido por la llegada de agentes externos; en consecuencia, se proponía restituir ese orden primordial, excluyendo o exterminando la influencia de los judíos sobre su cultura. De cualquier modo, una cosa no debía perderse de vista: el problema judío no era original del judío, como no era tampoco exclusivo del antisemita, sino que se trataba de una cuestión de responsabilidades compartidas. Si ya en el pasado muchos pudieron convertirse en verdugos de los judíos gracias al silencio y la indolencia de la mayoría, la historia había revertido de nuevo un compromiso que no se podía rehuir: en los oprimidos se definía la propia condición humana, puesto que mientras un hombre negro, judío o lo que fuera permaneciera bajo el yugo de las políticas discriminatorias, no podría declararse la liberación humana.

BIENVENIDOS AL INFIERNO

Concluida la guerra, el general Charles De Gaulle encabezaba el nuevo gobierno francés, del que también formaban parte los comunistas. La situación era alentadora, a la vez que triste: por un lado, mirar atrás significaba el rencor, el odio, la rabia contenida contra el opresor vencido. Y, por otra parte, proyectar la mirada hacia delante motivaba la reconstrucción social y política. Sartre navegaba en ese rumbo: pretendía aprender del pasado para reconstruir el futuro. En tal sentido escribió una nueva obra de teatro, *A puerta*

cerrada (1945), donde describió a unos personajes que se enfrentaban al juicio de los otros, trama con la que se cuestionaba la moralidad humana y su arrogancia al juzgar los actos ajenos. El autor pretendía mostrar que el infierno existía en el mundo terrenal: «El infierno eran los otros», porque el otro significa siempre para el hombre una adversidad, una lucha constante. Pero la famosa frase también se ha prestado a malas interpretaciones, porque muchos creyeron que Sartre pretendía que nuestras relaciones con los otros siempre están envenenadas y, por lo tanto, siempre son relaciones infernales. En realidad, su intención apuntaba a un terreno diferente: si las relaciones con los otros son complicadas y están viciadas, los otros forzosamente tienen que ser el infierno. ¿Por qué? Porque los otros, en realidad, son la cosa más importante de nosotros mismos desde el punto de vista del conocimiento. De hecho, cuando pensamos en nosotros, cuando intentamos conocernos, utilizamos conocimientos que los otros ya tienen de nosotros. Digamos lo que digamos de nosotros, el juicio de los otros interviene. Eso quería decir que se daba un posición de total dependencia respecto a los otros. Y entonces, en efecto, estamos en el infierno. Hay muchísimas personas que están en el infierno porque dependen demasiado del juicio de los otros. Pero eso no significa que no se puedan tener otras relaciones con los otros. Eso solo pone de manifiesto la importancia capital que tienen los otros para todos nosotros.

COMPROMISO EN LA EXISTENCIA

Hacia finales de 1945, París era un hervidero de ideologías que postulaban sus propios mensajes liberadores y reconstructores de una nueva sociedad. Sartre participó de ese am-

biente con la creación de su propia ideología, y por cierto con gran repercusión intelectual y social. Buen ejemplo de ello fue la conferencia *El existencialismo es un humanismo*, pronunciada el 29 de octubre de aquel año. No se vendió ninguna localidad para el evento, porque la multitud rompió las taquillas y las sillas para poder entrar. Cuando Sartre llegó caminando y vio esa multitud, pensó que los comunistas se manifestaban contra su presencia.

La conferencia fue todo un éxito y más tarde (1946) se publicó con el mismo título en formato de libro, sin autorización de Sartre. El orador disertó sobre qué era el existencialismo y sus diferentes tipos, así como las críticas que dicha corriente recibía injustamente. Sartre vio la necesidad de enfatizar la responsabilidad del intelectual en el mundo desorientado por las adversidades de la guerra; sostuvo que la implicación del intelectual consistía en hacer ver al hombre que esa responsabilidad era un común denominador del cual todos debían hacerse partícipes, sin excepción. Afirmó que el hombre empezaba por existir rodeado de circunstancias (el mundo natural y la cultura de su sociedad, fundamentalmente) y sin pistas ni señales que indicaran cómo debía vivir. El hombre era diferente de la naturaleza porque tenía conciencia de sí mismo. La cultura iba cambiando con el tiempo, era pura subjetividad. Por tanto, el hombre era un proyecto que se realizaba viviendo; en consecuencia, no podía hallarse una esencia que explicase qué era ser hombre. El hombre era responsable de «sí mismo», y este «sí mismo» se refería a la subjetividad entendida como «imposibilidad de sobrepasar la subjetividad humana»: no existía nada más allá del sujeto y de lo que el mismo hombre pudiera crear. Así, apareció la idea de que el hombre vivía sin un Dios que justificara sus valores morales o éticos para legitimar su conducta, cada vez que elegía; el hombre se enfrentaba a sí mis-

mo sin justificaciones o excusas, condenado a ser libre. Una paradoja existencial que incluía, además, una condición: la angustia de ser «arrojado al mundo significaba ser responsable de todo lo que hacía». Sartre intentaba, en su compromiso con la existencia, asemejar la moral existencialista al arte, pues en ambos casos había creación e invención. Del mismo modo que no se podía decir, *a priori*, cómo debía hacerse un cuadro, sino que se juzgaba como cosa hecha, así vivía el hombre inmerso en el mundo y se realizaba viviendo. Se trataba de un ser que siempre era él mismo frente a situaciones que variaban, y elegía siempre en ese contexto. Como hombre se enfrentaba a sí mismo, y su existencia era dada por lo que los demás reconocían en él. Sus circunstancias también incluían a todos los hombres, sin excepción. Y solo se le podía juzgar, como un juicio lógico, si sus acciones estaban fundadas en el error o en la verdad: la libertad que se busca desde lo abstracto a lo concreto. La resonancia de estas ideas se vio manifiesta en todos los modos literarios que Sartre desarrolló: teatro y novela.

También en 1945 y siguiendo con la literatura del compromiso, Sartre publicó los dos primeros volúmenes de la trilogía narrativa *Los caminos de la libertad*: *La edad de la razón* y *La prórroga*. Más adelante daría a la estampa *La muerte en el alma* (1949). Los dos primeros libros correspondían a la denuncia sobre la violencia general cometida en la guerra y de cómo la naturaleza humana era capaz de reaccionar impasible ante ella. La novela coincidió en temática con la fase puramente existencial —así llamada— de un Sartre que se debatió en la reflexión sobre la crisis de la humanidad europea. Fue un momento vital, porque ahí fue donde surgió la cuestión central de la dicotomía libertad-compromiso.

La edad de la razón se centra en la determinación de la posibilidad de la libertad ante el compromiso. Es el caso concreto

de Mathieu, profesor de Filosofía y personaje principal, quien rechaza el compromiso social y todo lo que eso supone: rehuir todo tipo de vínculo político y de responsabilidad con el prójimo. Mathieu piensa que de esa manera no pierde autenticidad y que conserva su integridad, evitando caer en la cosificación (ser un objeto-cosa para el otro). También renuncia al compromiso de un sentido religioso de la vida. Estas renuncias conducen a la experiencia de la libertad como soledad y sin conciencia de una mayor libertad, que es una cierta conciencia de fracaso y soledad, al ser cosificado por su misma concepción pura de la libertad. Sin embargo, esta conciencia de fracaso y soledad muestra una paradoja: por un lado se caracteriza por el temor de ser cosificado, pero por otro necesita del prójimo para constatar su reconocimiento, tanto social como individual. Un reconocimiento que proporcionaba la mirada ajena, ora cosificadora, ora reconstituyente. En cualquier caso se observa una constante: la necesidad de que el hombre se sienta reconocido por el prójimo. Aquí, la libertad era la forma de expresar la necesidad de ese reconocimiento.

En la segunda obra de la trilogía, *La prórroga*, Mathieu se enfrenta a su responsabilidad frente a la guerra, en septiembre de 1939. Celoso de su ideal de libertad, aceptará el conflicto como se acepta la enfermedad e incluso la muerte; o sea, como algo que le sobreviene a uno irremisiblemente y ante lo cual no se puede adoptar una actitud de determinación, sino de aceptación resignada. La síntesis, finalmente, fue la misma que en la primera parte de la trilogía: la soledad.

UN TEATRO DE SITUACIONES

Sartre compaginó esta actividad narrativa con la composición de obras dramáticas. Su producción teatral se desarro-

lló entre 1943, año de publicación de *Las moscas*, y 1966, cuando adaptó *Las troyanas*, de Eurípides. La temática de sus obras fue muy variada; sin embargo, como ya se mencionó antes, siempre tuvo una perspectiva que él denominó «de situaciones». Su teatro quería expresar la libertad del individuo frente a la opresión, a modo de práctica filosófica donde las reflexiones profundas cobraran materialidad envuelta de una crítica aguda, que a modo socrático se difundía por toda la opinión pública. Su repercusión fue similar al cambio introducido por Eurípides en el teatro clásico griego: antes de este, los actores representaban la obra dirigiéndose al coro, no al público, y de esa forma no había una comunicación directa con los espectadores. Con Eurípides, el coro representaba únicamente la función de eco, evocando cánticos o repeticiones de lo que los actores decían. El teatro se transformó: en ese momento los actores se dirigían directamente al público. Similar fue la aparición de Sócrates en la historia del pensamiento. Con él, la filosofía adquirió un cariz más popular, pues hizo de ella un elemento común al ciudadano: abordaba a las gentes en la vía pública para intercambiar ideas o dialogar sobre cualquier tema. A través del teatro, Sartre fue el Sócrates de su época.

Sartre confesó la primacía del teatro sobre la novela en el mismo desarrollo de su expresión literata. El teatro era un género que prefería no solo para expresar sus ideas, sino también para manifestar una clara renuncia a la pasividad. La crítica y el compromiso social fueron constantes y predominantes en todas sus piezas dramáticas. Consideró que el único género dramático posible en su época era el teatro de situación, que mostraba situaciones humanas y sencillas, así como las libertades que se escogían en esas situaciones. Lo esencial y más emocionante era el momento de elección, la libre decisión que comprometía a una moral y a toda la vida.

El teatro de situación perseguía la unidad con el público y, en consecuencia, las situaciones que trataba debían de satisfacer a todos los espectadores. Por ello planteaba problemas como la contraposición de fines y medios, la legitimidad de la violencia, las consecuencias de la acción, las relaciones entre la persona y la colectividad, la empresa individual con sus constantes históricas, el problema del prójimo, etc. Sartre plasmó las situaciones límite de los personajes para expresar mejor sus preocupaciones, y mostrarlas al público como el problema que conllevaban algunas libertades.

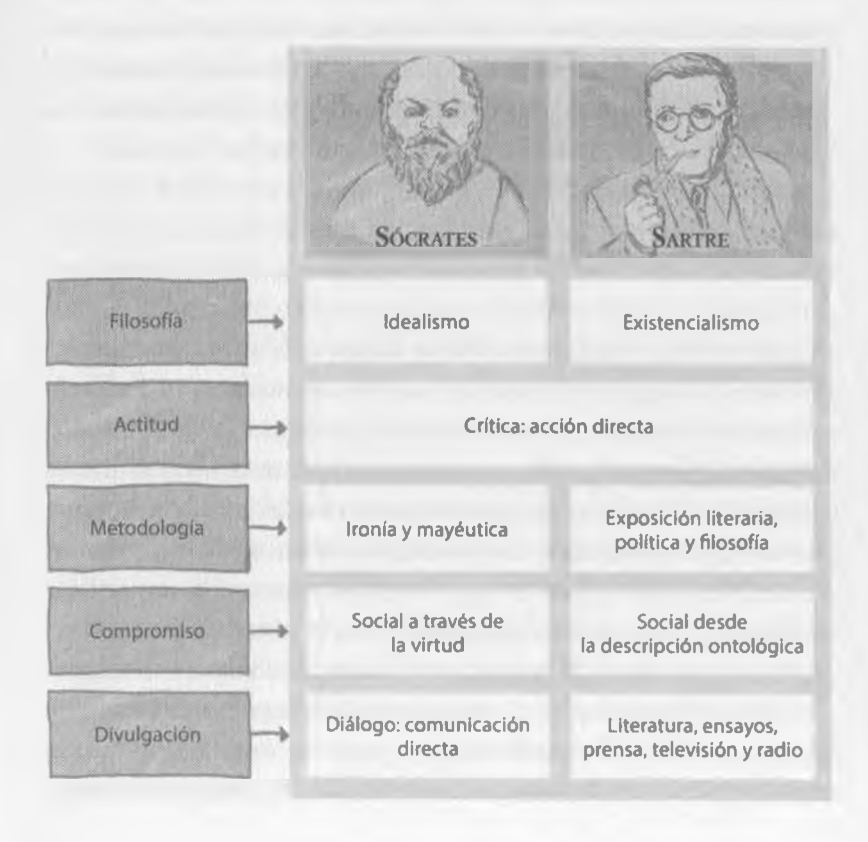
> Se escribe para sus vecino
> o para Dios. Yo tomé el
> partido de escribir para
> Dios con la intención de
> salvar a mis vecinos.
>
> *LAS PALA*

Conmoción del espectador y «mala fe»

El gran interés del teatro era que llevaba al máximo la tensión, esencial en toda forma de literatura, entre el grito de libertad y el recurso a los efectos más propios para fascinarla. El autor había de esperar del espectador que confiara en el drama y no dejara de restituirle su propia verdad, más allá de los decorados, de la absurda mecánica del telón, de los aplausos, de los entreactos; más allá del físico o de la edad de los actores, y de este tipo de segunda personalidad que habían adquirido en la escena. Pero también sabía que su obra no llegaría al público si no lograba alterar suficientemente la imaginación del espectador, impresionarlo, trasvasarlo, sorprenderlo y violarlo. Más que cualquier otro género literario, el teatro recurría a la mentira porque era necesario escribir palabras fuertes y presentar actitudes chocantes. Era una puesta en escena donde toda palabra, todo gesto había

SÓCRATES Y SARTRE, RENOVADORES DE LA FILOSOFÍA

Es posible hallar entre Sartre y Sócrates diferencias y similitudes filosóficas, a propósito de la actitud crítica de cada uno de ellos: ambos pensadores mostraban una crítica directa hacia las costumbres y la enseñanza de su época. La metodología, en el caso de Sócrates, era el denominado «juego mayéutico», consistente en contradecir al interlocutor para conducirle hacia la verdad propuesta por el maestro. Sartre utilizó la divulgación literaria avalada por la prensa y la televisión. Sócrates usó, únicamente, el diálogo; que se sepa, jamás escribió nada. Finalmente, ambos participaban de un compromiso social, que en el caso de Sócrates perseguía la virtud, condescendiente con la polis; y en el caso de Sartre, desde un conocimiento preliminar metafísico del ser.



	Sócrates	Sartre
Filosofía	Idealismo	Existencialismo
Actitud	Crítica: acción directa	
Metodología	Ironía y mayéutica	Exposición literaria, política y filosofía
Compromiso	Social a través de la virtud	Social desde la descripción ontológica
Divulgación	Diálogo: comunicación directa	Literatura, ensayos, prensa, televisión y radio

de admitir una cierta inflamación o distorsión, derivando en monstruosidad. El lenguaje se hacía elocuencia, los sentimientos se declamaban y los personajes y las situaciones acababan transformándose en mitos: era el terreno de lo mágico y lo prestigioso, de la grandiosidad.

La estrategia del teatro sartreano consistió en fascinar y seducir a todos los espectadores, y lo que Sartre denunció a través de la magia del espectáculo era la actitud «mágica» del hombre que finge una «fe», que se dejaba poseer por un papel, por una misión que no dejaba de aturdirlo y cegarlo para poder coger con seriedad el personaje que habitaba en él. Teatro de la libertad, el teatro sartreano fue, indisociablemente, un teatro de la «mala fe». Pero la «mala fe» no era un mal que viniera como un accidente, sino la situación original de toda conciencia en tanto que era libertad. Constituía la ambigüedad, la contradicción que definía el estatuto de la existencia, en tanto que dada a ella misma.

EL CRÍTICO LITERARIO

En enero de 1946 Sartre volvió a Estados Unidos, pero ahora como «el hombre de moda»: ya era conocido mundialmente por sus artículos, conferencias, prólogos, libros e intervenciones en radio. Era el máximo exponente de esa nueva corriente filosófica que asomaba airosa: el existencialismo. Esta vez, las críticas de los norteamericanos no le afectaron tanto; se dedicó a enfatizar su pensamiento de izquierdas (defensor de la causa del pueblo) en un país cuya visión del comunismo era muy peyorativa. Con todo, Sartre dio un sinfín de conferencias que fueron aceptadas genéricamente de forma positiva. De vuelta a París sintió como se desvanecía uno de sus bienes más preciados: la intimidad. Su fama lo

sobrepasaba; la gente se abalanzaba sobre él para tocar al genio. Tanto fue así que algunos de sus alumnos-amigos formaban una auténtica guardia de defensa para proteger a su maestro.

En 1947 se le planteó un problema filosófico de gran envergadura: Sartre necesitaba comprenderse (implicarse todavía más en las cuestiones políticas y sociales) y, para eso, sabía que tenía que pasar por los «otros» (por lo que opinaban los otros de él). Una vez más, la actitud socrática de «conócete a ti mismo». En ese momento, a Sartre le interesaba ver aquello que él era a través de lo que los otros hacían o decían de él (es decir, le interesaba experimentar en su propia persona cuanto había predicado en abstracto acerca de los demás). A propósito publicó los ensayos *Baudelaire*, *¿Qué es literatura?* y *Situaciones I*, además del guión *La suerte está echada*.

El estudio sobre Baudelaire fue considerado como uno de los más brillantes logros del ensayo moderno. Sartre pretendió psicoanalizar a una figura literaria de suma importancia en términos de sus propias creencias. Describió a Baudelaire como el hombre de las sombras, el opio-adicto, el dandi frágil de *volupté*; y dijo de él que fue el mayor poeta lírico de todos los tiempos. Sartre puso al descubierto, parafraseando un verso del poeta, «el paisaje lunar de esta alma angustiada». Mostró a un Baudelaire con inteligencia afligida por la selección y organización de su propio mal destino, haciendo malabarismos con los valores de un mundo en el punto de inflexión de los tiempos modernos. Ese sentimiento artístico acompañó a Sartre toda su vida: quiso expresar la realidad social como un auténtico sentimiento literario que vio muy afín en la personalidad del poeta.

En su siguiente ensayo, *¿Qué es literatura?*, Sartre sostuvo que nada garantizaba que la literatura fuera inmortal, cir-

cunstancia que representaba un peligro; la literatura no podía extinguirse, era la única oportunidad que tenían Europa, el socialismo y la democracia de alcanzar la paz: el equilibrio social, político y económico continental. El autor antepuso la literatura a la filosofía: por medio de la primera, la colectividad pasaba a la reflexión y a la meditación adquiriendo una conciencia desdichada y una imagen desequilibrada de sí misma que trataba sin tregua de modificar y mejorar. Sin embargo, el arte de escribir no estaba protegido por los decretos inmutables de la Providencia, era lo que los hombres hacían de él; lo elegían al elegirse. Por ello existía un problema: que la literatura llegara a convertirse en pura propaganda o en pura diversión; es decir, si se rompiera el vínculo con la filosofía (no habiendo relación entre la expresión literaria y la reflexión sobre la misma), entonces, «la sociedad volvería a caer en la pocilga de lo inmediato». Sartre se refería a la vulgaridad que el conformismo social, no crítico ni reflexivo, pudiera extenderse como una lacra.

El libro se presentó, a modo de falso prólogo, con dos capítulos. El primero de ellos, bajo el epígrafe «Presentación de *Les Temps Modernes*», era un compendio de los postulados sartreanos. Para Sartre, el escritor burgués debía comenzar a ser consciente de su responsabilidad a la hora de escribir. Atrás quedaba el axioma «el arte por el arte». Tal como lo expresaba Sartre: «El escritor estaba marcado, estaba en el asunto»; es decir, comprometido. Las vías de fuga del escritor estaban cerradas: no había posibilidad de huida. Era imprescindible que el escritor hiciera uso de su pluma, pero, sobre todo, era el momento de ser consciente de la responsabilidad que ahora tenía en sus manos: una maldición, pero también un tesoro.

La intención del escritor tenía que ser contribuir a que se produjeran ciertos cambios en la sociedad y no debía du-

dar en colaborar con quienes quisieran cambiar «a la vez la condición social del hombre y la concepción que el hombre tenía de sí mismo». Pero convenía que no lo hiciera políticamente, siguiendo las normas de un partido. La función social de la literatura tampoco podía caer bajo el carácter reduccionista de la burguesía, que solo veía hombres allí donde también existían situaciones, clases y colectividades. Para Sartre, cualquier sentimiento «era siempre la expresión de cierto modo de vida y cierta concepción del mundo» sujeta a factores históricos y sociales. En definitiva, el carácter esencial del hombre era «estar situado». Aunque Sartre iba más allá y sostenía que, incluso si el hombre estaba totalmente condicionado por la situación, podía ser un centro de indeterminación irreductible; es decir, ser libre. Aun estando condicionado por la sociedad podía hacer uso de su elección. Sin embargo, esta libertad implicaba responsabilidad y, como tal, acababa convirtiéndose en una maldición (en forma de angustia).

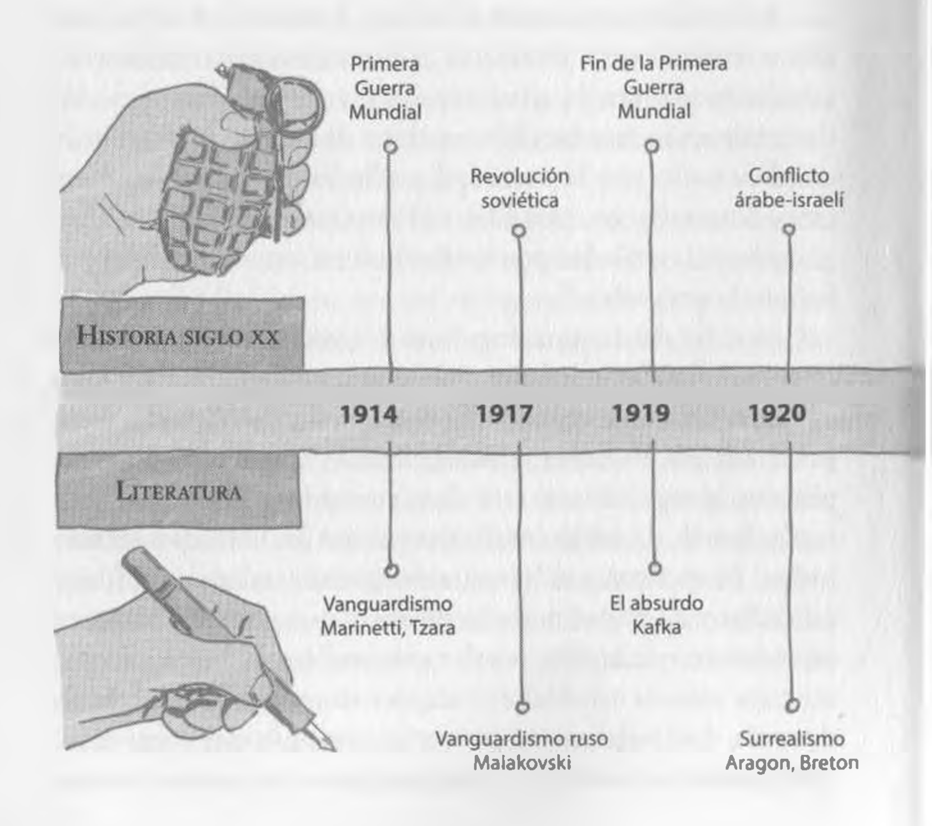
Casi siempre hay desfase entre el momento en que he sentido algo y el momento en que escribo.

CUADERNOS DE GUERRA

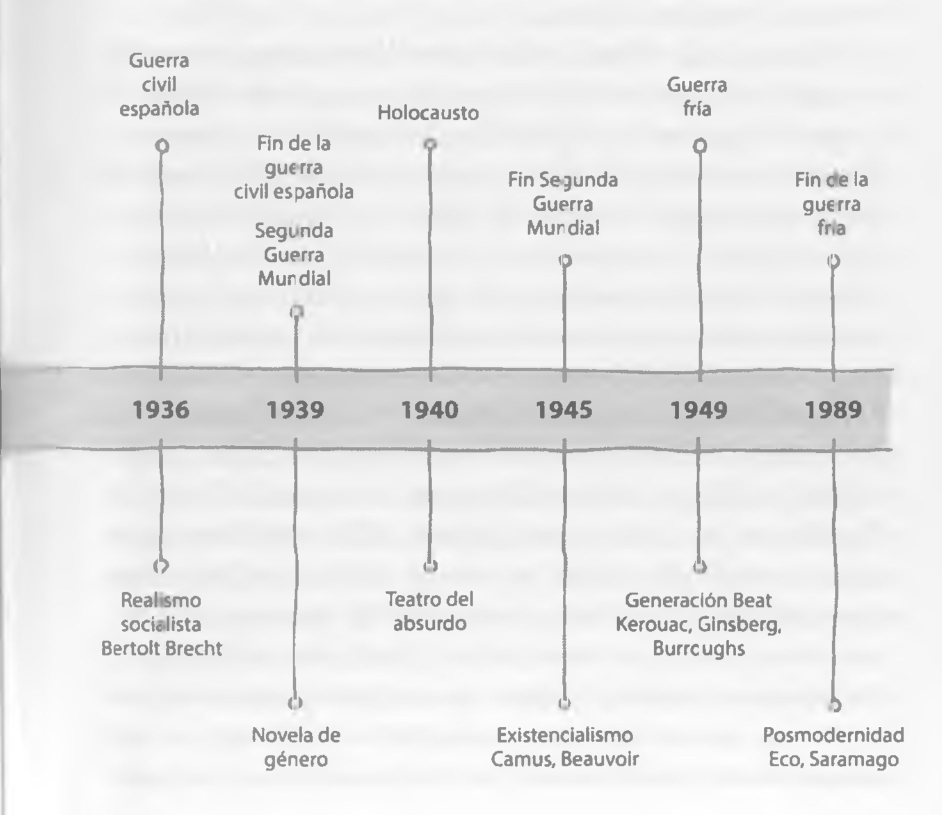
Con el fin de dar una respuesta a la pregunta *¿Qué es la literatura?*, fue Sartre planteando una serie de preguntas tales como: «¿Qué es escribir?». El escribir, dijo, solo podía comprometer a la escritura, a su significado. Otras artes como la pintura, la escultura no entraban en ese juego. Las palabras, según Sartre, no tenían nada que ver con los colores o las melodías. El escritor, a diferencia del pintor, trabajaba con significados y su imperio era la palabra, que contenía siempre un momento de acción: revelar era cambiar. El hombre era el ser cuya mirada cambiaba cualquier situación: la esculpía, la destruía. Las palabras se convertían en «pistolas cargadas». Pero debían apuntarse a blancos concretos, como revelar

DE LA REALIDAD SOCIAL AL SENTIMIENTO LITERARIO

Existe una relación paralela entre los acontecimientos históricos más sobresalientes acaecidos desde el año 1914, inicio de la Primera Guerra Mundial, hasta 1989, tanto en la historia como en la literatura. En la Primera Guerra Mundial surgió el vanguardismo como movimiento innovador y con carácter reformador, desde una perspectiva contraria al realismo. La Revolución soviética impulsó el interés por la cuestión social, recogida en una generación de intelectuales muy comprometidos con la difusión de la cultura, así como con una temática existencialista: la situación del hombre en el mundo y el sentido que este tiene para poder vivirlo, asunto que también fomentó la guerra civil española, que movilizó a la izquierda europea en la fallida defensa de la República. El fin de la Segunda Guerra Mundial, que alcanzó cotas de destrucción hasta entonces insólitas y se cerró



con el horror de los campos de exterminio nazis desvelado para toda la humanidad, dio inicio a una época de tensión entre dos bloques de posiciones políticas y económicas antagónicas, en cuyos márgenes geográficos se libraron conflictos como las guerras entre árabes e israelíes, así como procesos de descolonización violentos, como la guerra de independencia de Argelia. Unas y otros parecieron generar una serie de expresiones literarias movidas por la denuncia de lo absurdo; de lo que es capaz de llegar a hacer el ser humano en situación de desesperación. Eso mismo se vio en el Holocausto con el teatro del absurdo. Más tarde, el fin de la guerra fría significó la aparición de la posmodernidad y la crítica a una sociedad extremadamente consumista. Sartre vivió intensamente toda esta época, siempre desde una posición favorable a los más débiles y desfavorecidos.



el mundo y especialmente el hombre a los demás hombres. «¿Por qué escribir?». Cada uno tenía sus razones. Pero el hombre era el medio por el que las cosas se manifestaban, es decir, «uno de los principales motivos de la creación artística era indudablemente la necesidad de sentirse esenciales en relación con el mundo». Sin embargo, en la lectura, al leer, se preveía, se estaba a la espera; es decir, «la lectura se componía de una multitud de hipótesis, de sueños y despertares, de esperanzas y decepciones». En cambio, el escritor no preveía ni conjeturaba: proyectaba. Para él, «el futuro era una página en blanco, mientras que el futuro del lector eran doscientas páginas llenas de palabras que lo separaban del fin». Por tanto, no se escribía para uno mismo: «solo había arte por y para los demás».

Además, toda obra literaria era un llamamiento: «escribir era pedir al lector que hiciera pasar a la existencia objetiva la revelación que se ha emprendido por medio del lenguaje». En última instancia, el libro tenía como fin la libertad del lector, que venía a ser un fin en sí mismo. Aún más, la lectura era un ejercicio de generosidad: el escritor pedía al lector la entrega de su persona, pero, a la vez, reclamaba que se le reconociera su libertad creadora. Se establecía un pacto de generosidad mutuo. Ambos tomaban esta decisión libremente. Sartre vislumbraba, tras este imperativo estético, un imperativo moral; es decir, «el escritor, hombre libre que se dirigía a hombres libres, no tenía más que un tema: la libertad». Escribir era, en cierto modo, querer la libertad. Pero ¿para quién se escribía? En un primer momento se dirigía a un lector universal, a todos los hombres. Sin embargo, este lector universal era una idealización. El escritor hablaba para libertades sumergidas, ocultas, que debían conquistarse por encima de la raza o la clase. Un aspecto importante de esta conquista era la historicidad: la libertad debía ser conquis-

tada en una situación histórica. Era en este mundo donde debía surgir la liberación concreta: era su realidad enajenada lo que había que cambiar.

«Para salvar a la literatura, había que tomar posesión en la literatura», afirmó Sartre. De lo que se trataba era de tomar partido mediante los libros y los artículos. Que la libertad se manifestara en las novelas, los ensayos, las obras de teatro, ese era el auténtico cometido de la literatura. Sin embargo, «nada podía garantizar que la literatura fuera inmortal, como ya se ha señalado.

Parece que la situación reflejada por nuestro autor en 1947 se asemejaba bastante a la situación actual, donde una y otra vez es puesto en entredicho el compromiso emancipador de los intelectuales adscritos a la izquierda europea. Como puede apreciarse, la importancia de *¿Qué es la literatura?* hay buscarla en el propio contenido del texto, sobre todo en la constante actualidad de su denuncia y en el tratamiento de temas que hoy en día no han perdido vigencia: compromiso, responsabilidad intelectual, la literatura como elemento de cambio, etc. Sin una literatura como la que promovía Sartre, era casi imposible que la colectividad alcanzara los niveles de reflexión y de conciencia necesarios para desvelar su situación de angustia vital y opresión social. Sin embargo, el arte de escribir no estaba en manos de la Providencia, como bien concluyó Sartre, sino en las manos de los hombres: «era lo que los hombres hacían». Ahora bien, evitando cualquier tono profético, debía consignarse que la literatura podía llegar a ser prescindible, pero que el «hombre todavía mejor» (que Sartre tenía en mente) era aquello de lo que no se podía prescindir en absoluto.

La tercera publicación de asunto literario de aquel prolífico año de 1947 fue *Situaciones I*, donde afirmó que «con el tiempo, las buenas novelas llegaban a parecerse enteramente

a los fenómenos naturales; se olvidaba que tenían un autor, se aceptaban como si fueran piedras o árboles, porque estaban ahí, porque existían». Una novela era como un espejo, porque en la imagen reflejada se desdibujaba la autoridad del autor, dando primacía al lector, que era quien la interpretaba a su antojo o necesidad. Leer era lanzarse a través del espejo: «de pronto uno se encontraba al otro lado del cristal, entre personas y objetos que le parecían familiares». Sin embargo, solo parecía que lo eran porque, en realidad, no habían sido vistos antes: eran producto de la imaginación. Además, las cosas del mundo real quedaban afuera y parecían reflejos. Cuando se cerraba el libro, se saltaba sobre el borde del espejo y se volvía a entrar en ese honrado mundo de jardines bellos y de personas que nada tenían que decirnos. Se creía de esta manera que el mundo literario era mágico, porque creaba una realidad temporalmente válida para entretener al lector. El espejo significaba el reflejo mágico que permitía navegar por esa ilusión absurda. El arte de narrar podía ser un arma de doble filo: por un lado aproximaba al lector a un mundo imaginario e inalcanzable, de ilusiones vanas; y, por otro, a un mundo de la crítica y la denuncia social donde el lector se implicara con la misma responsabilidad que lo hacía el escritor.

La suerte está echada fue un filme dirigido por Jean Delannoy, con Micheline Presle, Marcel Pagliero y Marguerite Moreno en los principales papeles. Se proyectó en los países de habla española con el título de *Cita con la muerte*. El tema central trataba el amor entre Pierre y Eve (personajes protagonistas), que se relacionó con la problemática de la existencia en sí y el fenómeno de la estructura social. La totalidad de la trama parece mostrar la posibilidad misma del amor, entendido como constante recreación en cada momento, y, en consecuencia, la afirmación permanente de la libertad humana, de su libre elección para que el amor pueda ser

lo que es; sin embargo, la realización de ese amor aparecía como imposible, fracasada, en el momento en que se perdía la intimidad de la relación y el existir era siempre un existir ante otro y frente a otro, que cosificaba el comportamiento amoroso a la vez que comprometía a los protagonistas en una relación sólida, basada en el compromiso adquirido hacia el respeto de sus libertades.

La responsabilidad del escritor y el compromiso del lector

A partir de este estallido creativo de 1947, la actividad intelectual de Sartre hasta 1970 fue muy dispar: era capaz de combinar entre sí escritos literarios de diferente índole (teatro, novela, biografías), ensayos filosóficos, artículos periodísticos, análisis políticos, etc. La genialidad del filósofo-literato parecía no tener límites; además, intentó que su creación literaria tuviera siempre una representación real (por ejemplo, sus obras teatrales se correspondieron siempre con la denuncia de una injusticia social o política), para que no se quedaran en una simple manifestación divulgativa. Hizo del teatro un acto de compromiso social basado en la situación que la humanidad había vivido, tanto histórica (por los acontecimientos bélicos acaecidos en los últimos años) como filosófica (al plantearse su situación en el mundo: el sentido existencial del ser humano). En cuanto a la novela, la planteó como una narración que combinaba la sensibilización del hombre ante lo ya mencionado: el mundo y su situación. El objetivo era que el lector tomara conciencia de sus condiciones históricas, políticas y filosóficas. Sartre creía que el compromiso social, político y existencial era un «elemento innato» de la naturaleza humana, de tal forma que su misma representación en el mundo ya lo vinculaba

a desarrollarlo. Ese compromiso llevó a Sartre a fuertes enfrentamientos políticos con diferentes partidos, sobre todo con los comunistas. Como ya se ha señalado, sostuvo que el compromiso no se adquiría; es decir, el hombre no aprendía a comprometerse con el mundo (como quería Marx, cuando se refería a tener conciencia de clase social para superar el estado de enajenación al que era sometido el proletariado por el poder burgués), sino que el hombre ya era un compromiso social por el hecho de ser un existente. Y la responsabilidad del escritor consistía en anunciar la necesidad de hacer del compromiso una responsabilidad, no teórica sino práctica, para implicar directamente a todo individuo en los asuntos sociales y políticos.

La responsabilidad del escritor-intelectual lo llevó a contradecirse en más de una ocasión. Sin embargo, ser intelectual consistía en manifestar su opinión susceptible a cambios motivados por análisis diferentes en circunstancias distintas. Así se explicaba su antagonismo con el Partido Comunista. Sartre comprendía que la militancia en un partido (cualquiera) era necesaria para fortalecerlo y constituir un sistema firme de acción política y social; el problema era que el partido, al argumentar sus directrices, difícilmente las cuestionaba para adaptarlas a las necesidades cambiantes del pueblo. Así, el partido adquiría una actitud dogmática, con el resultado inmediato y contradictorio para el buen funcionamiento social, al aparecer el individuo al servicio del partido y no a la inversa, como debía ser según Sartre.

El compromiso de la literatura y la moral religiosa

Como resultado de sus constantes tensiones con el Partido Comunista Francés, Sartre fundó en 1948, junto con el es-



CONTRA LOS PODEROSOS DE LA TIERRA

En la imagen, Sartre vendiendo el periódico maoísta *La causa del pueblo*, una de las publicaciones políticas con las que colaboró. En ellas el filósofo expuso su visión del sistema político francés, reflexionando acerca de las contradicciones sociales que surgían en el modelo capitalista, así como sobre el papel que debería tener el intelectual al respecto. Opinaba que «un intelectual no era un político», porque no tenía un poder de transformación directa e inmediata ni de la sociedad ni del orden jurídico; el intelectual era un hombre que vivía su contradicción en su interior y en lo exterior: «No tenía ninguna eficacia real». Su principal objetivo debía ser educar al pueblo.

critor David Rousset (1912-1997), miembro de la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, el partido Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (Agrupación Democrática Revolucionaria; RDR en su sigla francesa). Su intención fue superar los dogmatismos y hacer de la política un elemento al servicio del individuo, no una dependencia. Sin embargo, el entusiasmo inicial pronto dio paso al escepticismo, y al fracaso poco después. Fueron muchos los inconvenientes e incompatibilidades con los miembros del nuevo partido: «Ellos pretendieron comenzar de nuevo, pero con las mismas ideas y la misma tendencia impositiva; Sartre, por su parte, quiso un alejamiento a ese sentimiento disciplinario e impositivo». El resultado fue el abandono definitivo de esa militancia partidista.

Sartre siempre había anunciado la necesidad de construir una teoría moral que pudiera explicar esa difícil conjugación entre el compromiso, que el hombre tenía en el mundo por el hecho de existir, y las acciones del hombre en situación cuando desarrollaba, en su existencia, esos compromisos. De hecho, en todas sus obras literarias y ensayos filosóficos ya se vislumbraba un ápice de esa anunciada moral; pero Sartre no construyó nunca un tratado específico, donde expusiera las reglas orientativas para canalizar las acciones humanas que irremediablemente el hombre debía llevar a cabo. Hubo que esperar para ello hasta 1983, cuando apareció de forma póstuma *Cahiers pour une morale* (sin traducción al castellano hasta la fecha). Este extenso ensayo de más de quinientas páginas fue editado por Gallimard a petición de Sartre. En sus páginas aparecen de modo esquemático, y con ideas insuficientemente desarrolladas, los elementos necesarios para la construcción de una moral de carácter ateo, donde la responsabilidad de la existencia debía recaer enteramente en el hombre y en su situación. Afirmó

que el hombre estaba en situación bajo la responsabilidad de su historia (aquello que había hecho) y, en consecuencia, era responsable de su destino. Este enfoque lo enfrentó en vida a los puristas religiosos. Aunque el filósofo siempre mostró una actitud no agresiva y tolerante respecto de la Iglesia católica y otros credos, también es cierto que dejó bien clara desde el principio su posición: la religión era una quimera creada por el hombre para conservar su instinto de supervivencia y garantizar su trascendencia espiritual. Era una mala fe, que desarrollaba un humanismo que no había que confundir con el humanismo existencialista ateo que defendía Sartre.

En este sentido, cabe señalar que el existencialismo filosófico de mediados del siglo XX había dado lugar a dos tendencias bien diferenciadas: el existencialismo de signo ateo, representado especialmente por Sartre, y el existencialismo de inspiración cristiana, encarnado en Gabriel Marcel (1889-1973) y Jacques Maritain (1882-1973). La corriente atea defendía la existencia sobre la esencia: el hombre primero existía y luego se definía como tal. No había posibilidad para la espiritualidad como elemento originario en el ser humano; el hombre era el único responsable de sus circunstancias. De ahí que se definiera como «un auténtico humanismo», porque en su definición de hombre no cabía la de Dios: «el hombre era un ser cuyo interés debía ser preservar su condición y la relación con los otros hombres; lejos de alimentar una trascendencia espiritualista basada en argumentos irracionales». Además, la responsabilidad de los actos humanos pertenecía exclusivamente al hombre, que se definía a través de los otros hombres. Sin embargo, el existencialismo cristiano consideraba el humanismo como vinculado directamente al sentimiento religioso: «el hombre se definía como una criatura divina».

La filosofía existencialista sartreana estuvo durante mucho tiempo en el punto de mira de las críticas sociales, políticas, religiosas y filosóficas; sin embargo, fue un referente importante tanto para sus partidarios como para sus detractores. Todos se preguntaban ante cualquier tipo de problema político o social, ¿qué diría Sartre al respecto? Eso significaba que Sartre tenía razón cuando definía al intelectual como comprometido y obligado a manifestar siempre su pensamiento. El intelectual era, por serlo, un ser que erraba en sus análisis y criterios, pero que cumplía con su obligación: manifestar su compromiso a través de sus escritos.

Capítulo 3

EL EXISTENCIALISMO MARXISTA

En su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre dijo que la filosofía debía dar expresión al movimiento general de la sociedad, y que mientras estuviera viva podría servir como medio cultural a los contemporáneos. Así, la filosofía seguiría siendo eficaz mientras se mantuviera como un elemento práctico en la sociedad.

El marxismo le sirvió a Sartre para expresar la praxis social del existencialismo teórico, definido años atrás a través de la fenomenología existencial. No bastaba con una descripción del ser humano en el ámbito ontológico, también era preciso dimensionar lo expuesto en *El ser y la nada* de forma práctica: había que marcar unas pautas sociopolíticas. Fue entonces, durante las décadas de 1950 y 1960, cuando Sartre creyó conveniente hacer hincapié en la parte práctica de su sistema existencialista; siempre desde una perspectiva marxista, comenzó a intensificar, amigablemente, las relaciones con el Partido Comunista Francés. Un ejemplo destacable de esta nueva relación, con implicación plena por parte de Sartre, fue la responsabilidad que adquirió haciéndose eco y partícipe directo del caso de Henri Martin, un activista comunista francés que fue arrestado por la policía militar por sabotaje. Martin, que había repartido propaganda comunista contra la guerra de Indochina entre sus compañeros de armas, permaneció encarcelado desde marzo de 1950 hasta agosto de 1953 por cargos estrictamente políticos.

Otro de los pasos de Sartre en su propósito de mejorar sus relaciones y establecer un diálogo constructivo con el PCF fue la publicación de *Los comunistas y la paz* (1952), una serie de tres artículos publicados en la revista *Les Temps Modernes* entre 1952 y 1953. Fueron escritos denominados de «situación», donde Sartre se refirió a los hechos acaecidos entre el 28 de mayo y el 4 de junio de 1952 en París. El 28 de mayo, el PCF había organizado una manifestación en repudio a la visita del general estadounidense Matthew Ridgway (1895-1993), representante norteamericano ante el Comité Militar de las Naciones Unidas con ocasión de la guerra de Corea. En la manifestación hubo disturbios y actos de violencia, así como represión policial. Unas horas más tarde fue detenido Jaques Duclos (1896-1975), legislador y dirigente comunista, mientras paseaba en automóvil con su familia. Este hecho representó una doble afrenta hacia el PCF. Por un lado, se violó la inmunidad diplomática del legislador; por otro, el motivo de la detención era absurdo: en el vehículo había unas palomas que un militante le había regalado a Duclos para que este las cocinara, pero la Justicia lo acusó de conspiración, alegando que esas palomas tenían como fin ser utilizadas a modo de medios de comunicación con militantes comunistas que actuarían en el ámbito de la clandestinidad. El 4 de junio, el PCF llamó a una nueva manifestación en rechazo de estas acciones. Una vez más, el gobierno reprimió con violencia a los manifestantes.

Ante estos episodios, y como en la mayoría de sus obras, Sartre enfatizó en las tres piezas de *Los comunistas y la paz* la necesidad del compromiso social y la implicación del hombre en la escena pública. La publicación del texto supuso todo un revuelo: el autor puso en su contra a la prensa, a

la opinión pública y al mundo intelectual, e incluso llegó a perder amigos (el caso de Merleau-Ponty es el más notorio; Ponty no reconoció a Sartre en esa publicación, tildándola de severa y absolutista por sus afirmaciones de índole impositiva).

> Lo importante no es lo que han hecho de nosotros, sino lo que hacemos con lo que han hecho de nosotros.
>
> CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

Es cierto que el texto causó estupor por su crudeza; en él, Sartre intentaba pensar desde el lado del oprimido y llevar su alegato hasta las últimas consecuencias: «No hay medios tonos, no hay grises, todo se vuelve blanco o negro». En esta obra, Sartre puso de relieve su tesis acerca del compromiso en situación, como no lo había hecho antes; afirmó que el hombre se elegía a sí mismo en una situación concreta, pero la situación del oprimido ya partía de la nulidad de su capacidad de elección: el oprimido no eligió serlo. Denunció que las fuerzas históricas operaban sobre el mundo de manera vertiginosa, pues arrastraban a los hombres como si estos fueran olas en medio de un mar tempestuoso; sin embargo, el individuo tenía que elegir dentro de esa ola, es decir, en situación, y en el caso del oprimido era el ejemplo histórico más representativo. En este sentido coincidió con Marx en considerar la lucha entre opresores y oprimidos casi como un absoluto histórico. Cada situación era distinta, pero esta lucha siempre estaba presente. Desde tal planteamiento, Sartre trató de tener conocimiento de los procesos históricos reales, para así elegir con conocimiento de causa.

La colaboración con los comunistas franceses

El mérito de *Los comunistas y la paz* no radicó solamente en documentar la toma de posición de Sartre; también hay

que valorar la aparición de varias tesis que más adelante se profundizaron en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Las temáticas fundamentales del libro fueron el comunismo y el anticomunismo, la relación entre el Partido Comunista Francés y la Unión Soviética, y la tesis acerca de la acción y la pasividad en las masas.

El artículo *Comunismo y anticomunismo*, primero de los tres que componen *Los comunistas y la paz*, se refiere al incidente Duclos. Sartre reconoció que antes de realizarse la manifestación pensaba que era inoportuna y que provocaría «nuevos motines y muertes inútiles». Sin embargo, al enterarse de los hechos, tuvo la sensación de que le acababan de «anunciar una pequeña derrota para el hombre». Curiosamente, a partir de ese momento se inició su período de mayor cercanía al PCF, proximidad en la que también influyó un cambio en el contexto sociopolítico de la época: fueron los años del macartismo en Estados Unidos, fenómeno que cruzó el Atlántico para asentarse en Europa occidental, la cual, terminada la guerra y tras la aplicación del Plan Marshall, operaba a modo de satélite de la gran potencia norteamericana. El balance de fuerzas había cambiado. El PCF, que anteriormente era un partido fuerte, poderoso, que había formado parte del gobierno tripartito en Francia, ahora era el blanco débil, el perseguido por la derecha (la cual ya se encontraba consolidada en el poder); desde América se deseaba que fuera extirpado como si se tratase de un cáncer. Sartre respaldó al PCF en *Los comunistas y la paz*, legitimando su praxis política. Pero es preciso matizar que dicho apoyo no se produjo por ninguna afiliación, sino por una sintonía «desde fuera». Sartre apoyó a los comunistas sin ser él mismo comunista. Y la finalidad de *Comunismo y anticomunismo* fue declarar un acuerdo con los comunistas sobre temas precisos y limitados, razonando a partir de los principios sartreanos y no de los presupuestos ideológicos del PCF.



ACTUANDO EN SITUACIÓN: EL COMPROMISO POLÍTICO

Sobre estas líneas, Jean-Paul Sartre ocupa la tribuna de oradores durante el Congreso por la Paz Mundial que tuvo lugar en Viena, la capital austríaca, en 1953, organizado por los comunistas europeos. Sartre siempre mostró una actitud abierta a las ideologías antagónicas a sus principios. Su marxismo correspondió al compromiso social que el humanismo filosófico reclamaba, pero entendió que este también debía pasar por una consideración de equilibrio entre políticas dispares: comunismo y capitalismo. Tanto el comunismo como el capitalismo debían encontrar un común denominador que, a modo de reconciliación, fuera útil para la sociedad. El radicalismo de los sistemas institucionalizados, como los regímenes del socialismo real o el sistema liberal norteamericano, no significaron para Sartre un rechazo directo; al contrario, intentó que ambos se reconciliaran y tuvieran como objetivo un bienestar social común.

En realidad, *Comunismo y anticomunismo* no estaba dirigido a la derecha, sino a la izquierda anticomunista. Esa izquierda de la que él formó parte durante la década de 1940, que apoyó a la clase obrera y se identificó con el marxismo, pero no totalmente con el Partido Comunista, al cual vio como un órgano burocrático que utilizaba al proletariado para obtener fines políticos propios. En *Los comunistas y la paz*, Sartre renegó de esta posición y sostuvo que la reacción contra el anticomunismo terminaba por ubicar a los comunistas en la derecha, aun cuando estos sintieran que defendían los intereses de la clase obrera. Y ubicarse en la derecha era situarse en las antípodas del proletariado, ser su enemigo. Tanto la manifestación del 28 de mayo como la del 4 de junio de 1952, además de ser duramente reprimidas, contaron con una participación popular bastante menor a la que se esperaba. La prensa de derechas como *Le Figaro* vio en ello la desaprobación de la clase obrera para con las políticas del PCF. Incluso se habló en dicha publicación de una «victoria obrera». Irónicamente, Sartre escribió:

> Porque, en fin, me decía, sobre quien ha podido alcanzar la clase obrera esa victoria, sobre los patronos y los guardias móviles, es decir, sobre los lectores de *Le Figaro*. Pero no era nada de eso: no, el proletariado no ha vencido a la policía. Ni a la burguesía. Ha ganado al Partido Comunista –la única organización que le representa en la Asamblea– y la Confederación General del Trabajo —la más grande y antigua de las federaciones sindicales.

En el segundo artículo de *Los comunistas y la paz*, Sartre trató sobre la relación entre el Partido Comunista Francés y la Unión Soviética, y señaló cuatro críticas que se hacían al PCF:

1. Utilizar al proletariado para «sacarle las castañas del fuego» a la URSS.
2. Representar los intereses de un Estado que quería entrar en guerra con Occidente.
3. Cansar a los trabajadores, imponiéndoles manifestaciones políticas.
4. Llevar a los trabajadores por el camino de la ilegalidad y la violencia.

Estas críticas procedían tanto de la derecha como de la izquierda; sin embargo, señaló Sartre, los tres últimos reproches se referían únicamente a la primera, ya que con ellos se atacaba —aunque de manera velada— al proletariado mismo.

Respaldo matizado a la Unión Soviética

Con respecto a la primera de las anteriores críticas, manifestó que los intereses del proletariado se encontraban íntimamente relacionados con los de la URSS. A diferencia de la mayoría de intelectuales de izquierda de ese momento, Sartre defendió el régimen soviético, que consideró un logro para las clases obreras de todos los países, ya que la Revolución de Octubre fue la primera insurrección de cariz proletario de la historia que logró llegar al poder y mantenerlo. Además, si bien el Estado soviético aún no era socialista, era el único en contener premisas socialistas. También aclaró que un posible desmoronamiento de la URSS no significaría que la revolución mundial no pudiera llevarse a cabo; es decir, que la URSS no era un elemento imprescindible para un futuro triunfo ante el capitalismo aunque sirviera de ejemplo para las clases revolucionarias, en el sentido de que

representaba una realización histórica de dicho triunfo. Por tanto, señaló Sartre, el revolucionario cuya tarea era preparar la Revolución con los medios que tenía a su alcance y en la situación histórica que le correspondía, debía asociar indisolublemente la causa de la URSS y la del proletariado.

Con respecto a la acusación de que la Unión Soviética quería la guerra, Sartre realizó un recuento histórico de las acciones militares soviéticas desde la Revolución de octubre y observó que nunca tendieron a iniciar un enfrentamiento bélico. Por el contrario, no tenían otro fin que el de evitar la guerra. Se trataba de una nación que estaba a la defensiva, sin voluntad de iniciar ningún conflicto. La pregunta que se formuló Sartre fue: ¿Por qué no atacaban cuando aún estaban a tiempo, si su armamento era superior al del enemigo y cuando se decía que le bastarían ocho días para cubrir Europa con sus ejércitos? Sartre observó que en verdad eran los soviéticos quienes proclamaban la paz como valor absoluto. Por el contrario, Estados Unidos utilizaba la fuerza, y si no la fuerza efectiva por lo menos la amenaza de su utilización, para erguirse como potencia.

•

La lucha sindical y política

Como se ha dicho, la tercera crítica cuestionada en *Los comunistas y la paz* acusaba al PCF y la CGT de cansar a los trabajadores al imponerles manifestaciones políticas. Sartre afirmó que, en verdad, la política y la economía estaban intrínsecamente ligadas. La separación entre ambos campos surgía como tesis de la burguesía para continuar manteniendo su hegemonía en la sociedad contemporánea. De ese modo, el dominio de lo económico se convirtió en el de la necesidad, mientras que el dominio de la política siguió sien-

do el de la libertad. La burguesía presentaba a la economía como poseedora de sus propias leyes, las cuales respondían a un orden que trascendía a la praxis humana, y defendía que la política no debía influir sobre ellas, ni mucho menos intentar modificarlas; peor aún si se hacía eso en favor de los pobres, ya que se incurría en la demagogia. Sartre observó que estos argumentos no eran más que un medio para justificar la desigualdad de clases engendrada por el capitalismo:

> Cuando los puritanos hubieron laicizado el comercio y la industria, fue necesario, en ese sector, reemplazar a Dios por una ley de bronce: inflexible, esta ley devolvía la inocencia a los explotadores; divina, justificaba el éxito, se podía probar, gracias a ella, que el rico era bueno y el pobre, malo.

Por lo tanto, para Sartre, el optar por un gremialismo que se atuviera solamente a reivindicaciones inmediatas en vez de tratar de transformar el sistema también era una decisión política. Toda manifestación era un acto político, aunque se intentara proclamar a sí misma como contraria a ello. Sartre llegó a reconocer que el sindicalismo no se podía atener a las reivindicaciones inmediatas: en la sociedad capitalista, el obrero era un ser que se manifestaba en parte como hombre y en parte como bestia. El sindicalismo era una manera, tal vez la única, en que el obrero podía hacerse completamente un hombre. Cuando se intentaba plantear un sindicalismo exento de un compromiso político, entonces: «se hacía del trabajador un vientre hambriento y una boca que gritaba».

Finalmente, Sartre respondió a la cuarta crítica sosteniendo que el capitalismo era un sistema que llevaba implícita una actitud violenta. No era el PCF el que llevaba hacia la violencia a la clase trabajadora, sino que era el sistema mismo el que la llevaba a reaccionar de esa manera. La explotación,

la opresión, las condiciones indignas de vida eran parte de la violencia que las clases pobres sufrían a diario. Lo que ocurría era que esta, la capitalista, era una violencia legal, mientras que la practicada por el proletariado era ilegal. Según Sartre, el obrero era el oprimido, porque realizaba un trabajo excesivo; y, sin embargo, si pensaba en el encadenamiento de las cosas, no encontraba robo ni violencia: todo se había hecho por las buenas. Efectivamente, no se veía ningún crimen en ello, incluso era el obrero quien firmaba los contratos, nadie lo obligaba a trabajar en una fábrica por un salario mínimo. Para Sartre, esto ocurría porque en la sociedad capitalista era la burguesía la que decidía sobre lo justo o injusto, la que hacía los códigos y la que sentaba la jurisprudencia. El obrero pensaba de la misma forma en que lo hacían sus explotadores y al hacerlo se volvía funcional para ellos. Denunció Sartre que, cuando el trabajador pasaba del estado de docilidad al de rebeldía, no tenía más opción que la violencia, una violencia radical que iba en contra de los fundamentos mismos del sistema. Señaló también que ya que la opresión no era un delito visible, ya que la ideología de la clase dominante definía lo justo y lo injusto, ya que no se obtendría nada si no se rompía por la fuerza un orden sagrado, la afirmación por el obrero de su propia realidad se descubría a sus ojos como una manifestación de violencia.

La masa obrera

El último artículo de *Los comunistas y la paz* trataba sobre la tesis acerca de la acción y la pasividad de las masas. Si los intereses de la clase obrera eran los mismos que los de la URSS, o al menos estaban en concordancia con ellos, y si el PCF representaba genuinamente al proletariado francés

y no hacía sino llevar a cabo la lucha obrera junto al mismo proletariado, Sartre se preguntó a qué se debía que la clase obrera no hubiera concurrido a las manifestaciones del 28 de mayo y del 4 de junio de 1952 en la medida en que se había esperado. Respondiéndose a sí mismo, negó la tesis de que este hecho supusiera una desaprobación por parte de los obreros a las políticas del partido y alegó que, de ser cierto que la clase obrera hubiera deseado desaprobarlas, no habría seguido votando al PCF para que la representara. Sostuvo incluso que si a un trabajador cualquiera se le preguntaba sobre su posición con respecto a esas manifestaciones, este diría seguramente que estaba de acuerdo con ellas. ¿Por qué entonces no hubo la asistencia masiva de otras manifestaciones? Sartre intentó dar una respuesta explícita y gráfica que reflejara la relación «partido-proletariado». Afirmó que las masas eran acción y pasión a la vez; vaticinó que terminarían cambiando al mundo pero que, por el momento, el mundo las aplastaba; advirtió que el impulso de las masas podía ser a veces irresistible, pero el frío, el hambre o la represión policial lo vencían momentáneamente, y que el Partido era acción pura, tenía que avanzar o desaparecer por ser la potencia de los obreros que estaban al final de sus fuerzas y la esperanza de los que desesperaban.

La persona vive y conoce más o menos claramente su condición a través de su pertenencia a los grupos.

Crítica de la razón dialéctica

Para Sartre, las masas eran indudablemente el sujeto histórico que revolucionaría el mundo. En esto coincidía con Marx y su pronóstico de la revolución del proletariado. Sin embargo, el filósofo francés señaló que había ciclos de actividad revolucionaria. Así como existían momentos de gran efervescencia, existían también períodos de reflujo: el campo de lo social tenía sus tiempos y transformaciones que ejercían

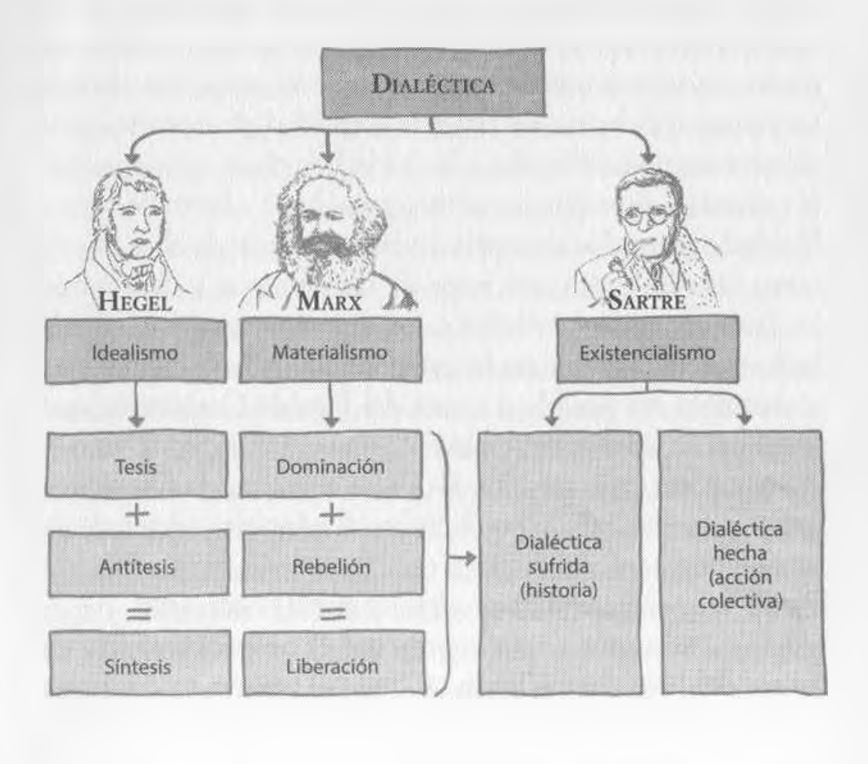
su influencia sobre la clase obrera. Existía un mundo objetivo que generaba esperanzas y expectativas de cambios, pero ese mismo mundo también generaba desesperanza y temor. Sartre observó que en los períodos de alta actividad política, los obreros estaban dispuestos a sacrificarlo todo en pos de la transformación social, incluso sus vidas; pero en los períodos de reflujo, cuando las condiciones objetivas eran desfavorables para la victoria proletaria, los mismos obreros no se atrevían siquiera a realizar una acción que pudiera poner en riesgo sus trabajos. Sartre vio que el contexto histórico decidía en cada momento los poderes del hombre, y prescribía límites tanto al campo de acción del individuo como a su porvenir real. Cuando el obrero sentía que su acción no tenía ninguna influencia real sobre el mundo, que no podía cambiar nada y que los cambios solo eran posibles en un futuro lejano, no luchaba ni participaba en las manifestaciones, ya que estas no conducían a ningún sitio.

El partido obrero

Esta tesis, indicada por Sartre, hizo comprensible que las grandes masas de trabajadores, desalentadas, no participaran en las manifestaciones mencionadas. La derecha en el poder, el macartismo extendiéndose por toda Europa, la represión policial, los medios de comunicación atacando constantemente al movimiento obrero eran síntomas de un triunfo de la burguesía, lo que implicaba una derrota (al menos momentánea) del proletariado. El Partido, por el contrario, era pura acción. Esto significaba que esta organización mantenía viva la lucha contra el sistema más allá de las circunstancias históricas. Estaba siempre avanzando, constantemente en movimiento, porque si no, desaparecería.

METODOLOGÍA DE LA ACCIÓN SOCIAL

La acción social se lleva a cabo a través del movimiento dialéctico: lucha de contrarios. Según Hegel, la dialéctica de la conciencia se desarrollaba en el mundo a través de tres movimientos: tesis (afirmación), antítesis (negación) y síntesis (conclusión), procesos necesarios para comprender el absoluto. Marx extrapoló el concepto de dialéctica, dando un paso sustancial desde el idealismo radical hegeliano al materialismo práctico: la dialéctica era la lucha entre las clases sociales (proletaria y burguesa) por el dominio de la producción. De este modo, tesis, antítesis y síntesis fueron adaptadas a un sistema reivindicativo donde la tesis podría ser la situación de dominancia que sufría el obrero, la antítesis, su negación a través de la rebeldía y la síntesis, la consecución de una sociedad sin clases. Para Sartre, la acción social se desarrollaba a través de la dialéctica, de la cual diferencia la dialéctica sufrida, donde el hombre cobra sentido en su mundo por medio de historias pretéritas, y la dialéctica hecha, donde la historia deviene como el resultado de la acción de los hombres.



Y eso debía ser así; era la esencia misma del Partido, de ahí que hubiera organizado sendas manifestaciones.

En este punto, Sartre entendió el Partido Comunista como la instancia que organizaba y daba unidad al proletariado. Más aún, constituía al proletariado como clase. A este respecto, Sartre precisó una diferencia entre «masa» y «clase»: definió la primera como una exterioridad que no podía tener necesidades, sentimientos, voluntad ni conducta; de la segunda, dijo que era movimiento y acción, y que su grado de integración se medía por la intensidad de la lucha que llevaba contra la maniobra burguesa. La masa, por tanto, se volvía clase cuando adquiría conciencia de clase, es decir, cuando luchaba contra la burguesía. Dicha lucha, por su parte, solo era posible a partir de la acción organizativa del Partido Comunista.

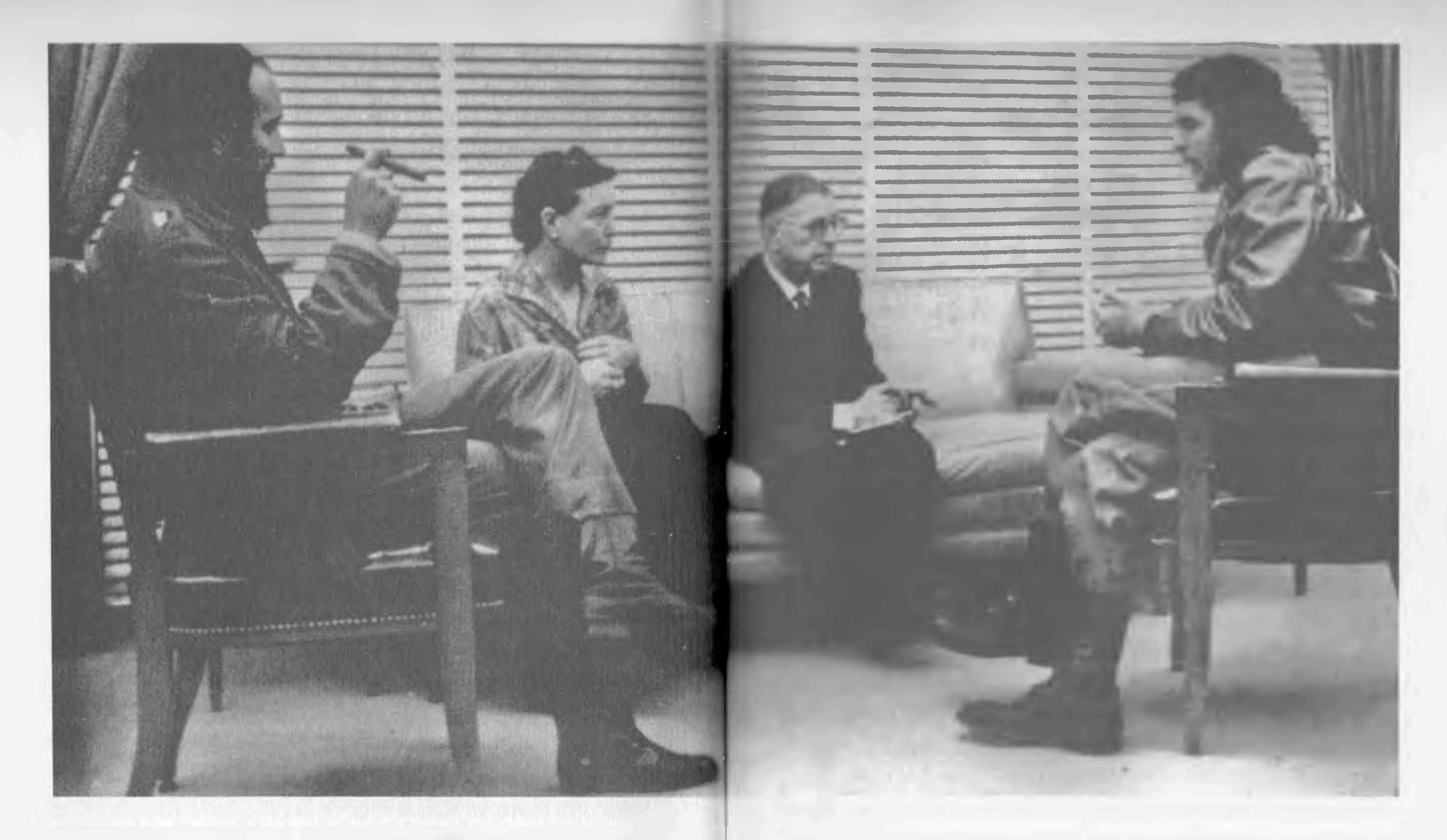
Sartre desestimó la tesis acerca de la espontaneidad de las masas. Para él, la miseria y la explotación generadas por la industrialización no llevaban directamente a la unidad del proletariado; afirmó que, «uno al lado del otro», los obreros no tenían conciencia de clase; la identidad de intereses y de situaciones no conllevaba a la unidad de clase, sino que, por el contrario, generaba la competencia de un obrero con otro. Unidad e identidad eran principios contrarios; de ellos, el primero unía los lazos concretos de las personas y el segundo los lazos abstractos entre los casos que se presentaban. Era la lucha contra el patronato lo que daba unidad a la clase, y esta acción solo era posible a través del Partido Comunista, que realizaba un acto de cohesión entre los obreros. Sartre coincidió con Marx en considerar al obrero como un «subhombre» que solo se realizaba como hombre al adquirir conciencia de su «subhumanidad». En este camino hacia la humanidad, el Partido se presentaba como absolutamente necesario.

Los comunistas y la paz representó el posicionamiento de Sartre del lado del PCF, sin volverse él mismo comunista a

efectos ideológicos. La toma de posición tuvo como argumento la persecución a la que dicho partido había sido sometido. Sartre se percató de que en la correlación de fuerzas de ese momento histórico, no apoyar al PCF era ubicarse automáticamente a la derecha, ya que no había otra organización de peso a la izquierda. No había ningún otro partido político que representara los intereses de la clase obrera. Ocurrió lo mismo con respecto a la URSS. Corrían los tiempos de la guerra fría, por lo que fustigar a la Unión Soviética era apoyar indirectamente a Estados Unidos. Si se enfrentaba a la izquierda anticomunista era porque ella incurría en argumentos que utilizaba la derecha.

La relación de cercanía entre Sartre y el PCF duró hasta 1956, año en que el gobierno soviético ordenó la brutal represión de Hungría. Sartre denunció este hecho y rompió con los comunistas; sin embargo, no se cambió a la derecha. Por esa época comenzaban a vislumbrarse nuevos horizontes políticos: era el despertar de los pueblos del Tercer Mundo, como China, Cuba y Argelia, donde Sartre encontró una alternativa de izquierdas con la cual comprometerse. Trabajó en Cuba y se entrevistó con los principales líderes de su Revolución, el Che Guevara y Fidel Castro. Se adhirió sin reservas al maoísmo y desde sus posiciones teóricas denunció tanto el capitalismo como la burocratización del PCF y el régimen soviético.

Por otra parte, su tesis acerca de la función organizativa del Partido Comunista con respecto a las masas se amplió en la *Crítica de la razón dialéctica*. Si bien ya alejado del PCF, siguió sosteniendo la necesidad de un órgano de cohesión que diera unidad al proletariado. Si en *El ser y la nada* la conciencia era pensada de manera abstracta, sin los condicionamientos ni determinaciones históricas en los que efectivamente «se era» en el mundo, en la *Crítica de la razón dialéctica* el contexto social fue una prioridad de la filosofía sartreana.



UN RESPALDO A LOS SOCIALISMOS EMERGENTES

En la imagen, el líder revolucionario cubano-argentino Ernesto Che Guevara (derecha), reunido con Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre en Cuba, en su despacho del Banco Central de La Habana. En aquel memorable encuentro entre el Che y el autor de *El ser y la nada*, parecía que los lazos entre el existencialista francés y el movimiento revolucionario cubano eran muy sólidos. Sartre llegó a La Habana cuando entraban en vigor el sabotaje económico de Estados Unidos y la conspiración de la CIA contra el régimen socialista. Las fiestas de carnaval se habían suspendido y el presidente Fidel Castro organizaba una colecta nacional para comprar armas y aviones que permitieran proteger a la Revolución naciente. En definitiva, era un momento muy crítico que no amedrentó al filósofo francés, al contrario, este hizo público el encuentro, calificándolo de adecuado y enriquecedor, así como de ser una «experiencia que tener en cuenta».

MARXISMO Y EXISTENCIALISMO

Un vez entendido el sentido que daba Sartre al Partido Comunista, conviene indagar sobre su aproximación al marxismo: ¿cómo y por qué llegó a esa ideología? ¿Cómo y desde qué perspectiva puede considerársele un marxista crítico? La respuesta a estos interrogantes pasa por el análisis sobre el origen del marxismo sartreano, encontrar su posible evolución ante la doctrina oficial marxista y, por último, globalizar la visión que Sartre tuvo sobre el marxismo.

El origen del marxismo sartreano

En síntesis, se destacan tres grandes momentos biográficos en los que Sartre tuvo contacto con el marxismo. El primero vino determinado por el período anterior a la Segunda Guerra Mundial, justo cuando desarrolló toda su visión filosófica de carácter fenomenológico y existencial. Apareció un Jean- Paul Sartre liberal de izquierdas que se definió como muy lejano al marxismo; aunque su temperamento anarquista, tal como afirmó Simone de Beauvoir en su obra *La force de l'âge* (1960), le hiciera ver con atractivo todo acto revolucionario.

Un segundo momento abarcó desde la inmediata posguerra hasta los acontecimientos de 1952, mencionados anteriormente. En este nuevo contacto destacó la experiencia del heroísmo que caracterizó el compromiso de la Resistencia francesa en su lucha contra la ocupación alemana. Ese concepto de «heroísmo» dio paso a la toma de conciencia sobre la experiencia de la sociedad en la inmediata posguerra, que marcó una determinada actitud ante el marxismo oficial identificado con la política del PCF, al que se consideró

como un traidor de la praxis revolucionaria (tal como ya se ha indicado).

El tercer gran momento fue el que se sucedió después de los acontecimientos de 1952, y que culminaría con la edición de la *Crítica de la razón dialéctica.*

Evolución dentro de la doctrina marxista

Se suele hablar de una posible ruptura ideológica en la obra sartreana desde la creación de *El ser y la nada* a la *Crítica de la razón dialéctica*. El primero era un Sartre metafísico, teórico y constructor de una fundamentación filosófica que ansiaba la practicidad. Cuando esta se manifiesta, en la *Crítica de la razón dialéctica*, fundamentada en la parte ontológica y ejemplificada en el marxismo, hubo quien lo interpretó como una escisión en la filosofía sartreana. Lejos de ello, fue, sin duda, un complemento: si el hombre era libertad debido a su condición natural de estar proyectado en el mundo y tener que elegir en todo momento; si esa elección implicaba una moral de acción estrictamente humanista y, finalmente, si el compromiso debía pasar por una socialización de los conceptos metafísicos definidos en *El ser y la nada*, entonces se precisaba una ejemplificación de lo teorizado, que Sartre desarrolló en su período marxista. No se trató exactamente de una evolución de la doctrina marxista, en el sentido de superación o adaptación a las circunstancias del momento; tampoco fue un desarrollo de la teoría marxista, porque Sartre adoptó una posición solidaria respecto al tema central entre ambos: la necesidad de la supresión de clases. Más bien consistió en una cuestión de metodología: Sartre puso el marxismo como ejemplo de instrumento para llevar a cabo un intento de concienciación social.

Síntesis de una perspectiva marxista

Se suele sintetizar la visión global que sobre el marxismo tuvo Sartre en tres puntos:

1. Mientras la filosofía estuviera viva, ella era la que servía de medio cultural a los contemporáneos; es decir, la filosofía no podía ser un saber de totalidad, sino un saber de totalización.
2. Sartre pensaba que el marxismo era todavía un movimiento joven, que no estaba agotado. Dijo que continuaba siendo la filosofía de su época; y que era insuperable porque, hasta ese momento, no se habían superado las circunstancias que lo engendraron. Por ello, concluyó que, cualquiera que fuera el pensamiento que se tuviera en ese momento, había de estar fundado en ese contexto marxista. A pesar de la observación anterior, Sartre se dio cuenta de que el marxismo se había detenido en un concepto equivocado: quería ser y era práctica, con el resultado de quedar totalmente escindido: por un lado la teoría y por otro la práctica. Sartre lo expresó como «anemia generalizada».
3. Era preciso recuperar lo mejor del marxismo, convertirlo en una metodología referencial de acción. En ese sentido, el existencialismo sartreano era la corriente filosófica idónea para ese momento y no el existencialismo de Søren Kierkegaard o el de Karl Theodor Jaspers (1883-1969), que se desarrollaron al margen del marxismo y no contra él. Ambos se disolvieron en el momento en el que la búsqueda marxista adquirió una dimensión humana; es decir, cuando el proyecto existencial apareció como el fundamento del saber antropológico.

Así, Sartre consideró al marxismo como una antropología: una teoría de la actividad social o praxis, por medio de la cual

MARXISMO Y EXISTENCIALISMO

Existencialismo y marxismo coincidieron en que la dialéctica era uno de los pilares argumentativos de acción social y descripción del ser humano. La diferencia estaba en que, para el existencialismo, dicha dialéctica se basaba en una cosificación continua entre los individuos: mientras el otro fuera un objeto para mí, jamás invadiría mi intimidad. Para Marx, la dialéctica era únicamente la que se conseguía a través del dominio de la materia. Otro elemento antagónico fue la consideración del individuo social: para Sartre, el hombre se desarrollaba libremente en el mundo porque él mismo era libertad, ya que siempre tenía que elegir. Para Marx, el hombre partía de una situación de alienación social, de subordinación a la burguesía, por lo que la revolución precisaba tanto de la conciencia de clase social como del estado de enajenación que el proletario sufría. Sin embargo, según Sartre, el proletario era conformista y, mientras no tuviera ninguna carencia, no se plantearía ningún tipo de revolución. La consecuencia fue que el hombre estaba abocado a un compromiso social para salir de ese estado de conformismo. Marx, por el contrario, fijó que el hombre estaba determinado por las condiciones sociales: no era libre, tenía que ganarse la libertad.



el hombre se constituía como ser particular a lo largo de la producción y reproducción del contexto social. Pero Sartre consideraba que las ciencias del hombre no se interrogaban sobre el hombre. Reconoció que estudiaban el desarrollo y las relaciones de los hechos humanos, y dónde el hombre aparecía como un medio significante en el cual se constituían hechos particulares (estructuras de una sociedad, de un grupo, evolución de las instituciones, etc.); pero en ningún caso se ocupaban de nada que pudiera denominarse «realidad humana».

El grupo se ha constituido y organizado por la presión de la necesidad para producir una acción dialéctica.

CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

Empero, la labor era compleja, ya que no existía algo así como una «esencia humana» o una «naturaleza humana»; de ahí que, en virtud de la diversidad de los grupos humanos, considerados desde el punto de vista sincrónico, y de la evolución diacrónica de las sociedades, se hiciera imposible la fundamentación de la antropología sobre un saber conceptual. En esta situación era en la que se encontraba el marxismo, según Sartre: en tanto que antropología, encerraba en sí mismo un doble problema en el seno mismo de la teoría. Por un lado le faltaba una concepción del hombre, lo que le creaba el riesgo de su degeneración en una «antropología inhumana». Por otra parte tenía necesidad de un método apropiado, con el fin de poder evitar la disolución simplista de la situación humana concreta en abstracciones universales, desprovistas de todo contenido real.

Por suerte, los medios necesarios para rehacer la teoría estaban al alcance del filósofo francés. Sartre afirmó que la verdadera función de las ideologías de la existencia no era describir una abstracta realidad humana que nunca había existido, sino recordar sin cesar a la antropología la dimensión existencial de los procesos estudiados.

Con todo ello, Sartre dio a entender que la única forma de suprimir la anemia generalizada en la que se movía el marxismo tenía una doble vía: de objetivos y de métodos. De objetivos, porque el hombre había sido expulsado del «saber» marxista hasta el punto de degenerar en una «antropología inhumana», y de ahí la importancia de la investigación existencial:

> Mientras la doctrina no reconozca su anemia, mientras funde su saber sobre una metafísica dogmática (dialéctica de la naturaleza) en lugar de apoyarlo en la comprensión del hombre vivo, mientras rechace con el nombre de irracionalismo las ideologías que —como hizo Marx— quieren separar al ser del saber y fundar, en antropología, el conocimiento del hombre sobre la existencia humana, el existencialismo seguirá su investigación.

Sartre intentó crear un método al que denominó «progresivo-regresivo», con la finalidad de aclarar los datos del saber marxista con los conocimientos indirectos; es decir, con palabras que denotaran regresivamente estructuras existenciales. También pretendía engendrar en el marco del marxismo un verdadero conocimiento comprensivo que volviera a encontrar al hombre en el mundo social y lo siguiera en su praxis. El método sartreano se compuso de tres momentos: una descripción fenomenológica de la experiencia, un análisis regresivo a los elementos constitutivos, y una reconstrucción progresiva por síntesis, con el fin de llegar al momento actual visto como resultado. Con la aplicación de este método, Sartre pretendió hacer posible una reconstrucción *a posteriori* de la mediación real que gobernaba el desarrollo de los momentos de la experiencia.

Será justamente el desarrollo del método sartreano lo que configurará esa peculiar «lectura» de Sartre sobre el marxis-

mo, que en síntesis encuentra sus puntos de apoyo en la historia y en el psicoanálisis existencial. De ahí que la *Crítica de la razón dialéctica* no pueda ni deba separarse del estudio sobre Gustave Flaubert titulado *El idiota de la familia* (1972), acerca del cual indicó Sartre que era una aplicación concreta del método expuesto en la *Crítica de la razón dialéctica*.

Capítulo 4

LA MORAL COMO ANGUSTIA

Para Sartre, el miedo aparecía ante un peligro concreto y se relacionaba con el posible daño que la realidad podía infligir, mientras que la angustia no se daba por ningún motivo específico; era miedo de uno mismo, a las consecuencias de nuestras decisiones. Era la emoción o sentimiento que sobreviene con la conciencia de la libertad.

En 1952, Sartre rompió su amistad con Albert Camus debido a la aparición de *El hombre rebelde* (1951), ensayo en el que el autor de *La peste* trató sobre cómo y por qué a lo largo de la historia el hombre se levanta contra el Dios o el Amo. Examinaba tanto la rebeldía como la revuelta, que para Camus debían ser vistas como un mismo fenómeno, manifestado en el ámbito personal y social respectivamente.

Para entender la ruptura entre ambos personajes conviene ofrecer unas pinceladas sobre la obra. Camus la dividió en tres partes: la primera ilustraba, a partir de autores como el Marqués de Sade (1740-1814) y distintos artistas, por ejemplo los románticos y los surrealistas, la llamada «rebelión metafísica». La segunda apareció como un apartado titulado «La rebelión histórica», donde describió los movimientos de la emancipación social que se alimentaban gracias al conocimiento de las categorías del sistema de Hegel. El anarquismo y las luchas sociales posteriores tenían así lugar en una comprensión de la rebeldía y la emancipación del hombre en su condición de siervo. Por último,

la obra dedicaba una reflexión a la relación entre «arte y rebelión». En cada una de estas partes se abordaron las distintas formas de la rebelión contra los valores y principios que se habían aceptado como inmutables. Dios y la moral se pusieron en cuestión en el acto de la rebeldía a favor de una comprensión diferente, la cual ofrecía un sentido ajeno al de los principios superiores o divinos. Para Camus no era la «revolución», sino la rebelión constante del espíritu la que había de mover al hombre crítico, humanista y emancipador, previniéndole de la tiranía en nombre de la libertad.

Para Camus, la rebeldía era una condición más filosófica que la revolución, que se degradaba a lo político perdiendo su esencia originaria de pureza filosófica; el hombre rebelde era aquel que decía que no. Sin embargo, esta negativa no consistía en una renuncia, era también la reivindicación de un hombre que decía sí desde su primer movimiento: «El rebelde (es decir, el que se vuelve o revuelve contra algo) da media vuelta. Marchaba bajo el látigo del amo y he aquí que hace frente. Opone lo que es preferible a lo que no lo es». Por ello apelaba a considerar la validez humanista de la «ética de la acción» (los métodos compatibles con los objetivos). Otra idea que Camus desarrolló en este libro fue la afirmación de que la novela era, en realidad, la más elevada forma de rebeldía, y que el romanticismo era más puro que cualquier conformismo. Finalmente, respecto a su pensamiento político, afirmó la superioridad del individuo ejerciendo su poder a través de asociaciones libres, haciendo un alegato a favor del anarquismo y afirmando su superioridad sobre el marxismo como forma de rebelión. Llegó a decir que el sindicato debía estar contra el partido, el municipio contra el Estado y el individualismo solidario contra la sociedad de masas.

Sartre materializó la ruptura entre ambos a través de una carta dirigida a Camus, que a la sazón fungía como director

de *Les Temps Modernes*. Dio a entender que la responsabilidad de dicha ruptura recaía sobre su antiguo amigo, y así evitaba la enumeración de las discrepancias habidas entre ellos. Sus palabras, saturadas de mala fe, señalaban dos puntos de inflexión simultáneos: los de una relación personal y los de una época histórica. La amistad entre ambos se halló en su momento álgido tras la liberación de Francia; durante años superaron muchas tiranteces, pero, desgraciadamente, a medida que se intensificaba el conflicto entre soviéticos y estadounidenses, ambos fueron distanciándose en su pensamiento. Al final, Camus y Sartre no solo rompieron por haber tomado actitudes opuestas, sino porque cada uno de ellos se había convertido en el líder moral e intelectual de cada una de sus posturas.

LA MORAL Y EL COMPROMISO SOCIAL

La relación entre Sartre y Camus siempre significó un ejemplo muy ilustrado de ese compromiso social que el hombre vivía en situación. Al final quedó truncada por una cuestión moral: Camus dijo de Sartre que nunca había sido realmente su amigo y que políticamente se distanciaba de él porque era proclive a la servidumbre (Camus se refería a los seguidores sartreanos, que habían llegado a construir una suerte de guardia pretoriana alrededor del filósofo). Por su parte, Sartre dijo de Camus que había dejado de evolucionar y traicionado la conexión vital con el mundo histórico que le había hecho tan atractivo durante la guerra y después de ella.

Los conceptos de moral que ambos manejaron estaban bien distantes. Camus había resaltado que la moralidad debía permanecer en el centro de la política, y se mostraba incansable en la defensa de la libertad de expresión, de las instituciones

democráticas y de los derechos civiles. Además, afirmó que toda libertad humana, desde sus propias raíces, era relativa, pues la libertad de cada persona limitaba la de los otros y, a la fuerza, limitaba la libertad de los dirigentes. Así, en contra de la tendencia de la filosofía revolucionaria defendida por Sartre, que afirmaba actuar como si se pudiera conocer y resolver todo, Camus apeló a una filosofía de la sublevación: una filosofía de límites, de ignorancia calculada y de riesgos. Este pensamiento camusiano, a diferencia del sartreano, implicaba la renuncia a la violencia cometida por principios. Camus insistió en que la violencia siempre estaba injustificada y consideró que la libertad de expresión era lo más importante de todo: solo cuando la gente se comunicara libremente se podrían establecer relaciones recíprocas basadas en los propios límites. Sartre, por su lado, defendió que Camus jamás había considerado un compromiso con la libertad, sino una aspiración de sumisión del individuo ante las fuerzas opresoras.

Hacia la fundamentación de una moral sartreana

Para Sartre, toda moral fundamentada en una relación entre personas estaba determinada por la dialéctica que provoca la presencia del otro. Como filósofo de la praxis, la acción y la libertad, definía esta moral abiertamente, sin reparos ni hermetismos. Su objetivo era muy concreto: constituir una moral donde el yo y el otro convergieran insertados en sociedad. ¿Cómo habría de ser si no? ¿Cómo era posible que una filosofía del compromiso social y político no abogara por un comportamiento social y político equilibrado? A menudo se ha tildado al existencialismo de absurdo, depravado e incoherente; sin embargo, tal como mostró Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, esta corriente filosófica

es más optimista que cualquier otro sistema filosófico, porque daba al hombre su auténtica esencia de ser, lo insertaba en un marco de acción concreto y le daba las responsabilidades que justamente merecía.

«Si Dios no existe, no todo está permitido», precisó Sartre contra lo apuntado por Fiódor Mijáilovich Dostoievski (1821-1881) en su obra *Los hermanos Karamázov* (1880). Era preciso definir al hombre, desde el hombre y para el hombre, no desde Dios; pero la eliminación de Dios implicaba que el hombre debía asumir todos sus compromisos y responsabilidades morales.

El hombre se hace; no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral.

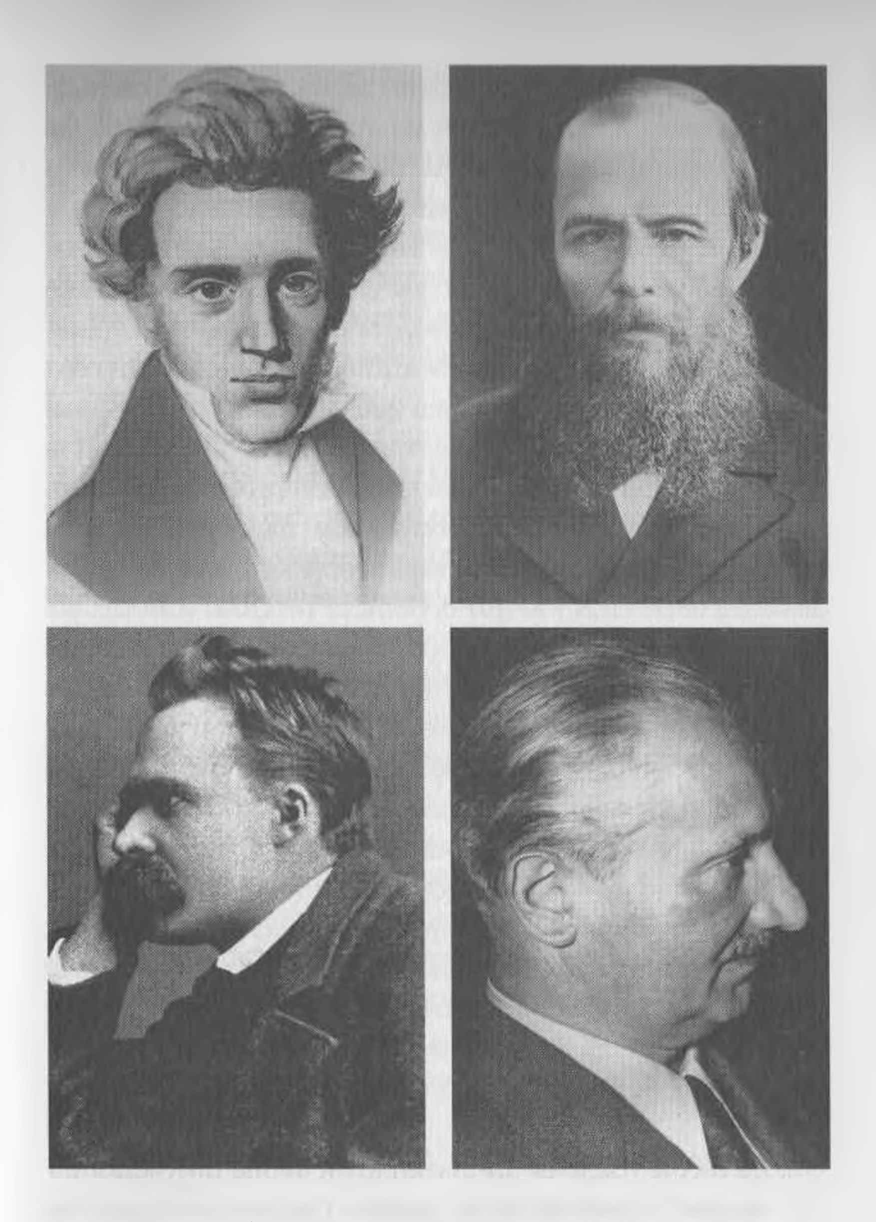
El existencialismo es un humanismo

Sartre no llegó a publicar en vida un tratado acerca de esa moral tan anunciada por él; pretendió escribirlo como continuación de *El ser y la nada*, para configurar un pensamiento filosófico completo en el sentido temático. Entre 1947 y 1948 redactó los *Cuadernos para una moral*, cuadernos manuscritos que trataban sobre cuestiones morales (aparecieron póstumamente, en 1983). Tan importante como estos textos desde el punto de vista de la filosofía moral fueron los *Cuadernos de guerra* (otra obra póstuma, editada también en 1983), un diario correspondiente a la época de su movilización en Alsacia, donde narraba las impresiones filosóficas meditadas desde noviembre de 1939 hasta marzo de 1940. En este diario, Sartre ya manifestó una génesis de lo que sería más adelante *El ser y la nada*.

Sartre elaboró una moral constructiva, abierta y comprometida. Así, habló de que la libertad estuviera más allá de la moral y no más acá; para ello tuvo que construir lo que denominó «la moral del deber», que equivalía a separar la moral de cualquier fundamento metafísico, y así hacer de ella un concepto más inmediato y práctico al hombre. Pese a todo,

la actitud moral —vinculada a la ontología— tuvo para Sartre, desde sus inicios como filósofo, el privilegio de conferirle un sentido metafísico. A ello contribuyó la lectura del filósofo neerlandés Baruch Spinoza (1632-1677), quien definió el término «salvación» como aquella conducta moral cuyo objetivo en la vida era «salvarse» imprimiendo en la propia naturaleza una modificación total, que hiciera pasar a un estado de «plusvalía existencial». En ese punto, sus actos ya no corresponderían a directrices metafísicas ni teóricas, sino que el hombre se vería implicado en la naturaleza, donde la acción inmediata era la única que le definiría como ser humano.

Junto al concepto de «moral», Sartre desarrolló el de «voluntad», entendida como la estructura del ser-en-el-mundo. Es decir, la voluntad era la predisposición que el hombre debía tener hacía su condición de compromiso y de elección continua con el mundo: su desarrollo de la libertad. La voluntad consistió en ser una condición exclusivamente humana, la necesidad de ser un ser en el mundo, y de hacerlo de forma práctica, no teórica. De esta forma, el hombre podía identificarse con el mundo, siéndose útil y dando un sentido a su realidad empírica. El resultado fue que el hombre apareció como un ser en el mundo con la voluntad de cambiar el mundo. De ahí que Sartre hablara de la percepción como de un elemento necesario para el ser humano, puesto que el acto de percibir cualquier objeto en el mundo (al que el hombre es arrojado está en función de un proyecto: transformar el mundo. Incluso llegó a decir que percibir, por ejemplo, una puerta cerrada, solo es posible en un acto que proyecta a través de ella la posibilidad de abrirla. Eso mismo expresó en *El ser y la nada*, cuando dijo que el conocimiento (adquirido por la percepción) era el modo como se manifestaba la nihilización (destrucción) del en-sí (el ser abocado en el mundo) que ejecuta el para-sí (la conciencia pura). Cuando el ser



Søren Kierkegaard, Fiódor Dostoievski, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger —de izquierda a derecha y de arriba abajo— y Jean-Paul Sartre tuvieron en común un interés por el tema de la angustia ante la muerte. Los cuatro lo afrontaron de forma similar y directa, describiendo al hombre en su sentido más natural: como una angustia existencial ante la muerte. El hombre debía ser descrito no como quiere la religión —un deber ser—, sino como un ser tal como ya es, con sus virtudes y defectos.

humano adquiere el conocimiento de los objetos a través de la percepción, se convierte en un auténtico proyecto de ser en el mundo, al anular su realización continua para ser sustituida por otras. El hombre siempre estaba en acto perpetuo (en-sí) sin posibilidad de alcanzar jamás ese estado teórico (para-sí) que lo definía como conciencia pura. Así, el hombre trasciende en el mundo a través de la conciencia como voluntad. Eso le sirvió a Sartre para afirmar que el conocimiento era una forma de trascendencia que desvela el en-sí, el cual solo podía ser desvelado en la trascendencia. De esta forma la trascendencia se convirtió en el sentido profundo de la voluntad. La misma conciencia buscaba su manifestación en el mundo. En el conocimiento de los objetos no se daba una distancia entre ellos y lo que el hombre percibía: conocer era tener conciencia del objeto, porque se le identificaba con el sujeto cognoscente. Sartre afirmó que, si el hombre era el ser cuya existencia estaba en cuestión en su ser, ello significaba que su elección de ser estaba al mismo tiempo en cuestión en su ser. Es decir, que la existencia moral remitía a un proceso constituyente el proceso constituido, siempre ateniéndose al sentido mismo de su constitución; y la moral, de este modo, era la que posibilitaba el proyecto existencial, al cual daba validez si se ajustaba a una relación entre el en-sí y el para-sí ontológicamente adecuada. En definitiva, «lograr que el reino humano prevalezca por encima del Divino».

Con todo, Sartre diferenció varios modelos morales:

1. La moral religiosa. La rechazó por su carácter «moralizante»: el hombre debía pagar la deuda a Dios, por haberle dado el ser, haciendo el bien. Así, ese bien realizado tenía más que bondad: un querer simpatizar con Dios.
2. La moral naturalista. Es habitual considerar la moral como algo natural, ya dado. Para Sartre, la moral no

venía dada, sino que la moral se forjaba a partir del quehacer, del existir.

3. La moral del deseo. Esta perspectiva consideraba bueno todo lo que el deseo quería. Aunque la admitió, Sartre encontró en ella una cierta pasividad en la postura del hombre.
4. La moral histórica. Sostenía que lo histórico de la moral no agotaba lo moral en la historia. La moral atañía al hombre como serie infinita, como posible, con horizonte y sin fronteras.
5. La moral normativa. Consideraba como bueno aquello que una gran mayoría de los hombres hacía. Poseía una justificación externa que resultaba «inesencial».
6. La moral del intelectual. En este modelo se planteó uno de los puntos más dramáticos de la moral sartreana: las relaciones entre la historia (el poder) y la ética (la libertad). El intelectual que reflexionaba sobre cuestiones de moral consideraba al hombre como un fin, mientras que el hombre se tenía a sí mismo como un medio en el proceso histórico.

Y por fin, la propuesta sartreana: la moral existencialista que definía al hombre como «condenado a ser libre». Por un lado, esta definición contenía un elemento opresivo (la condena) frente a otro liberador (la libertad). De esta manera, el hombre se proyectaba a sí mismo de forma totalmente indeterminada, inconclusa y creando unos valores propios a medida que existía.

EXISTENCIA, ANGUSTIA Y NADA

En el existencialismo sartreano, la tríada «existencia-angustia-nada» apareció como un reflejo de la libertad. La noción

sartreana de angustia se explicitó con la afirmación de que la nada y la libertad eran una y la misma cosa. Sartre argumentó que la posibilidad plena del ser en-sí (el hombre siendo en el mundo) contenía implicaciones solipsistas (una conciencia cerrada, con la imposibilidad de exteriorizarse), y que eso podría representar un problema a la hora de definir al hombre en el mundo. Pero se necesitaba a la nada para poder entender el sentido del hombre en el mundo. Sartre lo argumentó diciendo que existía una procedencia lógico-ontológica del ser sobre la nada, de la misma manera que la presencia precedía siempre a la ausencia: «La nada que no era no podía tener más que una existencia prestada; la nada era del ser de donde tomaba su ser». Así, la importancia de la inserción de la nada en el ser le permitió hablar de la intersubjetividad o interiorización del hombre hacia su conciencia. Pero la nada, para advenir al mundo, tenía como condición el darse mediante de «un ser que fuera cuestión de su ser»; y en ese cuestionar su ser radicaba su libertad. Por ello, el hombre, que era el ser por el cual la nada advenía al mundo, debía ser libre, puesto que la libertad no era otra cosa que «la posibilidad para la realidad humana de segregar una nada que la aislaba».

Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen.
EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO

Así, Sartre introdujo la relación que la nada y la libertad guardaban con la angustia. Afirmó que la presencia de la angustia se debía, o bien a la toma de conciencia de la libertad, o bien a la captación de la nada que el hombre era. Nada y libertad aparecían como una misma cosa, a la vez que esa nada y esa libertad no eran propiedades intrínsecas de la esencia del hombre, sino su propia esencia; es decir, no eran un cons-

titutivo adherido, eran el mismo hombre siendo en el mundo. Sartre tuvo claro que el significado de ser hombre pasaba por ser libre; no vio que existiera otra posibilidad para explicar el sentido de la libertad perpetua en el ser humano.

Para darle un sentido comprensible en los actos humanos, Sartre tuvo la inquietud de proteger esa libertad de las amenazas que la acechaban. Un ejemplo claro era cuando hablaba sobre la angustia y la mostraba como el reconocimiento del hombre en una situación de elección continua. El hombre se angustiaba porque no tenía más remedio que elegir y no siempre tenía clara la elección más afín a sus necesidades. Además, existía la angustia más profunda, aquella cuyo origen no era la elección continua sino la imposibilidad de no poder elegir la muerte como desenlace final: la angustia existencial.

En esa relación tan directa entre angustia y libertad, Sartre vio que la libertad tenía ciertas características que, al estudiarlas, remitían a la angustia:

1. La libertad era nada. Eso significaba que ser libre, el reconocimiento de esa libertad como ser humano, relegaba al hombre a reconocer que elegir libremente era entrar en ese estado de angustia perpetua.
2. La libertad era creación, lo cual quería decir que el hombre, al elegir, creaba su situación a partir de la situación ya dada. Esta elección no era más que el mismo vivir: crear nuevas situaciones a partir de las que el hombre encontraba en el mundo.
3. El ser libre del hombre (su no-ser) era lo que hacía que el mundo existiera. Ciertamente, aquí Sartre enfatizó sobre el sentido antropológico del conocimiento: todo giraba en torno al hombre, fuera de él no se podía decir nada. El hombre, al ser en el mundo, crea la existencia y el mundo,

al que da su exclusivo sentido. La angustia surge cuando el hombre es consciente de que todo depende de él, que con su desaparición también desaparece el mundo.

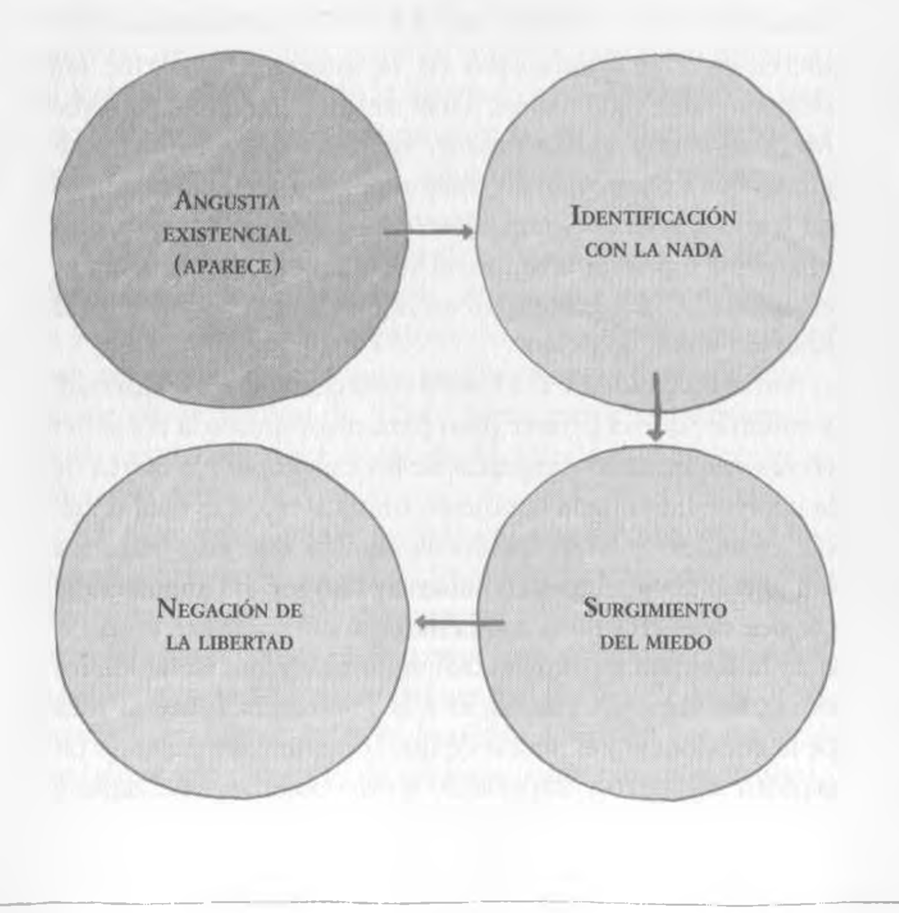
En síntesis, la toma de conciencia de la libertad humana, que es el hombre, provocó la angustia, además de la experiencia del «absurdo existencial» basado en no encontrar un sentido a la vida. El hombre era un ser creador de valores, con la libertad como único fundamento de los mismos, y esos valores posibilitan encontrar un sentido a la vida. Por ello, Sartre manifestó que el hombre era libre porque no era «sí mismo» (lo cual representaba una contradicción de ser, ya que estaría anclado en un solipsismo del que no podría salir jamás), sino «presencia a sí», porque «es lo que no es» (es lo que deber ser: un ser en situación) y «no es lo que es» (una nada de ser). Con ello, Sartre quiso dejar claro que el hombre era libre en la medida en que no era en-sí, petrificado en sí mismo, sino trascendencia y proyecto.

Así, la toma de conciencia de la libertad produjo en el hombre la angustia, la cual se entendió como el modo de ser de la libertad y como «conciencia de ser». Sartre, en este punto, quiso dejar bien claro qué significaba esa «conciencia de ser», que como ya se ha indicado era conciencia de ser libre en situación y con el compromiso social; también conciencia de no-ser, dando paso aquí, una vez más, a la angustia, en tanto que esta es el reconocimiento de una posibilidad, en cuanto el ser de la realidad humana es pura acción, movimiento que lleva en su seno el no ser. La angustia es el temor de encontrarse con la nada.

Esta angustia supuso una interesante reflexión que llevó a Sartre a plantearse la diferencia entre angustia y miedo. El miedo aludía a una conducta abierta a la exterioridad, porque estaba en relación con el resto de los seres, y la angustia

EL ORIGEN DE LA ANGUSTIA

La angustia existencial no es inherente al hombre. Forma parte de su naturaleza, si bien entendida esta como expresión en el mundo, no como una condición innata. Cuando el hombre toma conciencia de su ser en el mundo, lo primero que entiende es su fragilidad y entonces surge el miedo, que intenta equilibrar con el celo que guarda evitando los posibles peligros. Ese miedo es superable desde la compensación o equilibrio en el mismo actuar. Sin embargo, la angustia es superior a ese miedo; esta aparece cuando el hombre se identifica con la nada y entiende qué llegará a ser: nada de ser. Entonces reaparece el miedo, que vuelve a ser mitigado con los actos. Es todo un ciclo de vida que se va regenerando a medida que el hombre niega su libertad y piensa su nada de ser como un posible mediato o inmediato.



hacía tener conciencia del propio ser del hombre; es decir, de uno mismo. Así, el miedo y la angustia eran excluyentes el uno del otro, ya que el miedo era aprehensión irreflexiva de lo trascendente, y la angustia asomaba como la aprehensión refleja de sí.

Angustia y compromiso social

La angustia también se deslizó, en la propia vida del filósofo, hacia un ámbito estrictamente social, tal como se reflejó en 1952, cuando Sartre rompió con Merleau-Ponty. Los enfrentamientos entre ambos surgieron como consecuencia de una escalada de la tensión internacional que incrementó el dramatismo de la guerra fría. Sartre era defensor del estalinismo, cuya actitud agresiva criticaba Merleau-Ponty. Sartre siempre recubrió la ruptura con argumentos extraños, y propuso una interpretación política en torno a concepciones diferentes relativas a tres puntos críticos. En primer término, el acontecimiento y la historia; en segundo, la subjetividad en la historia; y, por último, la libertad y la revolución.

Sartre escribió que el filósofo tenía que pensar la libertad, y entender que el primer paso para reconquistarla era saber reconocer, en la contingencia de las existencias, la marca de la universalidad de la condición humana, para lo cual se hacía menester la intervención de alguien que «despertara a los oprimidos»: el intelectual comprometido. Además, Sartre describió tres niveles de discurso: uno político, según el cual la función del intelectual sería hablar en lugar de los otros; un segundo vinculado a la insistencia sobre la idea de la conciencia y el hecho de que tomarla hace pasar de un espíritu subjetivo e imperfecto a otro objetivo, realizado; y

un tercero enraizado en la concepción de la historia, a la vez dialéctica y teleológica. De la misma manera explicó que, sobre esos niveles, Merleau-Ponty se había ubicado en una posición diferente. Por su parte, Merleau-Ponty dijo a Sartre que el espíritu objetivo no existe porque «tu propia concepción de la historia sigue siendo idealista». Merleau-Ponty acabó afirmando que el mundo objetivo no existía, lo que existía eran relaciones de fuerza, de poder, determinismos, pero nada estaba fuera de la historia.

Ese mismo año (1952) destacó por el incremento de la tensión social. Sartre viajó a diferentes países (1952-1954) como China y la URSS: parecía una actitud provocadora. Al volver de esta última dedicó al régimen soviético una serie de elogios en varios artículos que hicieron enmudecer a la mayoría de la opinión pública: muchos quedaron atónitos al leer que el filósofo de la libertad defendía una situación social de angustia colectiva provocada por la tiranía de la cúpula jerárquica del Kremlin. Años más tarde, Sartre confesó haber mentido al respecto.

Por las mismas fechas, otro síntoma de angustia colectiva devino de la tensión en Argelia, donde la reivindicación por la independencia y las negativas de la metrópolis amenazaban con generar una nueva guerra colonial (iniciada finalmente en noviembre de 1954). Sartre participó activamente en la creación del Comité de Acción de los Intelectuales contra la guerra de Argelia.

En 1956, otro acontecimiento de carácter mundial, la invasión de Hungría, supuso el inicio del fin del romance que Sartre había mantenido durante varios años con el PCF. Preocupado por la causa argelina y por combatir la posible vuelta a la presidencia de Francia del general De Gaulle, su actitud consistió en incrementar su frenética actividad como escritor, abusando para ello de píldoras, café, tabaco y alcohol.

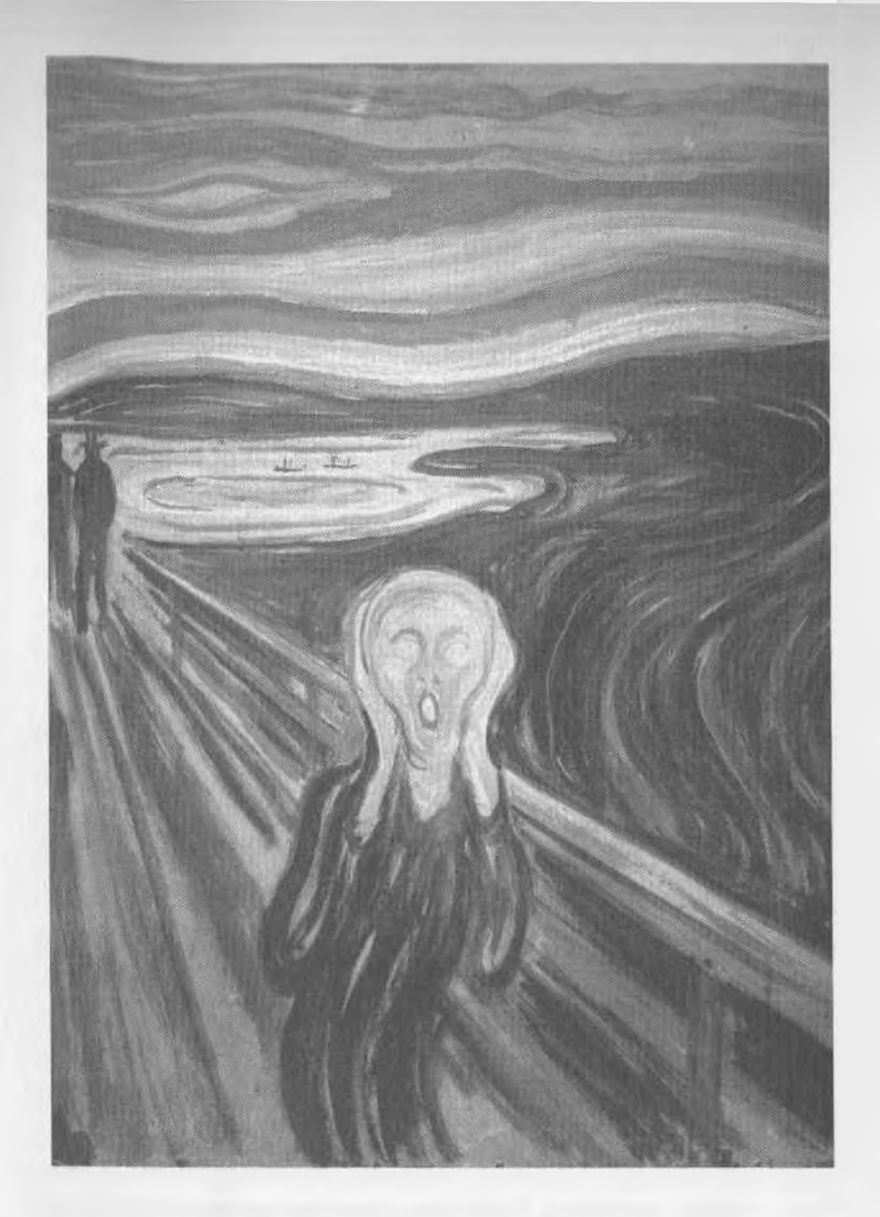
Comenzó así un deterioro físico importante, que acabó provocándole una enfermedad crónica: enema pulmonar.

La angustia en la moral con el prójimo

Sartre partió de la afirmación de que la realidad humana siempre se compromete dentro de una terminología de futuro y de proyecto; eso significa que el hombre es un proyecto y solo tiene sentido en un plano social. Era en sociedad donde el individuo debía resolver todos sus problemas de situación y compromiso. La individualidad, por sí misma, carecía de sentido sin una definición de todos los aspectos que implicaran las relaciones con los otros.

Ya se ha indicado que la angustia se manifestaba de dos maneras: como angustia existencial causada por el devenir de la muerte (el individuo pensaba en su finitud sin posibilidad de trascendencia y se angustiaba) y como la elección constante ante el mundo (el individuo tenía que elegir teniendo en cuenta a los otros, con lo que su libertad se veía amedrentada). Fue esta última angustia la que llevó a Sartre a pensar en la necesidad de argumentar la relación con los otros. Desde esta perspectiva, fueron dos los aspectos que Sartre resaltó como enfáticos para la comprensión de «la angustia social»:

1. Mostró la necesidad de hacer reposar las categorías del «nosotros» sobre el individuo: se trató de ver qué relaciones concretas se habían dado entre los otros y el individuo concreto. Había que precisar cómo surgía la angustia en esa relación concreta. Rechazó el otorgamiento de cualquier realidad metafísica a esta experiencia del «nosotros», porque consideró que el auténtico compromiso era aquel que se desarrollaba en sociedad.



El grito, lienzo de Eduard Munch (1863-1944), representa a una figura cadavérica que se lleva las manos a la cabeza ante un grito insoportable. La angustia existencial de la que hablaba Sartre se ve reflejada en su figura deforme, que podría interpretarse como el símbolo de la inquietud social ante una situación que se le escapa al individuo concreto. La angustia por sí misma, sin que no se dimensione en un componente social, carece de significación; es lo que Sartre denominó «solipsismo».

2. Afirmó que la unidad de clase se fundaba en el reconocimiento del conflicto con el otro y que no existía la complementariedad entre el «nosotros-objeto» y el «nosotros-sujeto». El primero se refería al colectivo manipulado por el individuo, y el segundo al individuo cuando es subordinado al colectivo. En ambos casos, la situación de angustia se manifiesta clara. En el primero, el grupo social siente la angustia provocada por la determinación de un mandatario o líder concreto. Señaló Sartre que podía darse como una contradicción cuando el grupo había elegido democráticamente a su representante y luego este no cumplía con lo prometido. En el segundo caso, el individuo apareció descrito como la «víctima» del grupo: el hombre concreto se sometía al grupo sin posibilidad de contradecirlo, ya que eso significaba «ir a contracorriente». En ese sentido, es comprensible la actitud de Sartre cuando «nadando a contracorriente» se ganó la enemistad de gran parte de los intelectuales de su época al defender el estalinismo; para Sartre, el compromiso del intelectual significó siempre hacer público su análisis político o social, aunque este fuera comprometido y contradictorio.

Para Sartre, el concepto de praxis estaba implicado directamente con la moral del prójimo. La praxis pasaba por dos ideas centrales: solo había hombres y relaciones reales entre ellos. Y el hombre estaba mediado por las cosas en cuanto que las cosas estaban mediadas por el hombre. El hombre no era libre en todas las situaciones; al contrario, los hombres eran esclavos desde el momento que su experiencia vital se desarrollaba en el campo práctico-inerte, y en la medida en la que ese campo se hallaba originariamente condicionado por la «escasez»: el campo práctico-inerte (el reino de la necesidad) era el de la servidumbre humana, y esto no significaba

una servidumbre ideal, sino el avasallamiento real de las fuerzas «naturales», de las fuerzas «maquinadas» y de los aparatos «antisociales». Con esto, Sartre quiso decir que cada hombre luchaba contra un hombre que material y realmente le aplastaba en su cuerpo, y que él mismo contribuía a sostener y a reforzar por la misma lucha que individualmente libraba contra sí. En este universo de lo práctico-inerte dominaban a la par la necesidad y la escasez, y sus consecuencias inmediatas eran la violencia y la alienación. El hombre incrementa su angustia social sufriendo la pasividad interiorizada que lo transforma en un individuo aislado. Pero lo que hizo posible la historia fue justamente la libertad: Sartre insistió en que no se comprende nada de la historia humana sin darse cuenta de que sus transformaciones tenían una multiplicidad de agentes, en tanto que producidas por acciones libres individuales.

Así, la auténtica relación donde el hombre adquiría sentido era en el grupo social, a través de la praxis. El grupo, según Sartre, no era esa realidad descrita por los sociólogos como una relación binaria entre un individuo y una comunidad, sino que era algo más comprometedor. La constitución de un grupo exigía que se superase no solo la relación que pudiera existir entre el todo y las partes, sino que era imprescindible tener en cuenta lo que Sartre denominó el «tercero» como fundamento de la relación humana. El grupo era la praxis misma, es decir, la dialéctica como desarrollo de la acción vivida en cada individuo, en tanto que estaba pluralizada por la multiplicidad de los hombres en el interior de una misma «residencia» material. Cada ser humano existente integraba al otro en la totalización en curso, y de esta manera se definía en relación con la totalización actual que el otro estaba haciendo.

De esta forma, Sartre desveló la relación a través del descubrimiento de un tercero porque, aunque los hombres es-

tuvieran cara a cara, la reciprocidad de su relación se actualizaba por la mediación de este tercero. Solo así los miembros del grupo podían totalizar las reciprocidades del otro: era una mediación entre sí y los otros, aunque plagada de tiranteces. De esta manera surgían nuevas relaciones entre los individuos que ya no estaban atomizados, sino que se totalizaban para fabricar una respuesta inédita para una nueva situación, siempre por medio del compromiso moral.

El grupo en fusión producía la ubicuidad de todas las libertades en una mediación de mediaciones donde se realizaba lo que cada uno buscaba implícitamente sin poder realizarlo en soledad. Entonces, la inteligibilidad del grupo se oponía a la de la serie que, al totalizar sobre el modo de la exterioridad, permanecía siempre pasiva, mientras que el grupo en fusión completa la libertad. Para sobrevivir, el grupo se reestructuraba en dos tiempos, a los que Sartre se refirió como juramento y terror. Por el juramento, cada uno se aseguraba contra el otro y venía definido como reciprocidad mediada. Pero el juramento no era un tipo de contrato social, sino una idea reguladora que tenía como objetivo hacer posible la seguridad del grupo.

Capítulo 5

EL OTRO Y LA DIALÉCTICA DE LA COSIFICACIÓN

Aparecer en el mundo significaba para Sartre vivir la presencia del otro a través de la mirada, que evidenciaba al hombre como objeto para el otro, a la vez que el otro se sentía un objeto para el uno. Se establecía así una lucha dialéctica para mantener un equilibrio entre la objetividad y la subjetividad, la expresión existencial del hombre en el mundo.

Sartre quedó conmovido con la imprevista muerte de Camus (1960), que sucedió cuando su amigo y editor Michel Gallimard conducía a gran velocidad su automóvil en una recta sin obstáculos y un neumático reventó. Camus, Premio Nobel de Literatura en 1957, iba sentado a la derecha del conductor; el encontronazo con un árbol fue tan violento que el vehículo se partió en tres pedazos y el autor de *La peste* fue a parar a los asientos posteriores, muriendo en el acto. También falleció tempranamente Merleau-Ponty, víctima de un paro cardíaco, la noche del 5 de mayo de 1961 y a la edad de cincuenta y tres años, aparentemente mientras preparaba una disertación referida a Descartes. Sartre dedicó en *Les Temps Modernes* varios artículos en memoria de quienes fueron buenos amigos suyos, no importándole las diferencias que lo llevaron a la ruptura con ambos. Mostró, de ese modo, que el otro era un continuo instigador cuya finalidad yacía únicamente en preservar su realización en el mundo, manteniendo a su ajeno a raya. En eso, pensaba Sartre, se sintetizaba la relación con los otros: en una dialéctica de la cosificación.

Se iniciaba así, con tristeza en el plano personal, una década de gran agitación política y social que Sartre vivió intensamente, y que le reportó consecuencias negativas para su salud física. Intentó responsabilizarse intelectualmente de todos los acontecimientos políticos que se iban sucediendo; eso significó concentrarse en el redactado de artículos periodísticos, intervenciones en los medios de comunicación y escritos de divulgación que lo absorbieron sobremanera, tanto que llegó a consumir grandes cantidades de café y barbitúricos para mantenerse despierto. Un ejemplo que ilustró esa implicación fue su defensa de la causa argelina; el país logró finalmente su independencia en octubre de 1962.

En *Les Temps Modernes* (nº 123, marzo-abril de 1956) y en el ensayo *Colonialismo y neocolonialismo. Situaciones V* (1964), Sartre afirmó que el colonialismo era un sistema deshumanizador, que únicamente representaba la manifestación del poder del fuerte sobre el débil, algo impropio de cualquier acto humano. Sin embargo, como fenómeno se explicaba a través de la dialéctica de la cosificación: el hombre, como sujeto, pretende cosificar (objetivar) siempre al otro, tanto a nivel individual como social.

COLONIZAR ES COSIFICAR

Sartre quiso poner en guardia a la sociedad francesa del momento sobre lo que se denominó «mixtificación neocolonialista». Dijo que los neocolonialistas pensaban que había buenos colonos y colonos muy malos. Estos tenían la culpa de que se degradara la situación de las colonias. Para Sartre, la colonización no era un conjunto de azares ni el resultado estadístico de miles de empresas individuales. Era un sistema puesto en ejecución hacia mediados del siglo XIX, que comen-

zó a dar sus frutos hacia 1880, entró en decadencia después de la Primera Guerra Mundial y en aquel tiempo —la década de 1960— se volvía contra la nación colonizadora. La colonización se fundamentaba en una necesidad de expresión del ser humano-colectivo para patentizar su dominio cosificador en el mundo.

La ilusión espontaneísta inclina a las buenas almas a creer que la exigencia popular es una política comprimida: basta con desplegarla para hallar en ella el medio de satisfacerla.

SITUACIONES VI

Sartre afirmó en la *Crítica de la razón dialéctica* que, como somos hombres y vivimos en el mundo de los hombres (del trabajo y de los conflictos), todos los objetos que nos rodean son signos. Ciertamente, las significaciones provenían del hombre y de su proyecto, pero se plasmaban en las cosas y en cómo se ordenaban. Todo acto humano era significante (correspondía a algo); y las significaciones (aquello que los otros interpretaban del significante) mostraban a los hombres las relaciones que se establecían entre ellos a través de las diferentes estructuras sociales. Sin embargo, esas significaciones solo aparecían cuando éramos significantes nosotros mismos. Y significar quería decir comprender que mi presencia en el mundo se evidenciaba por la aparición, ante mí, del otro: una aparición dialéctica y cargada de conflictos. Así, nuestra comprensión del otro no podía ser jamás contemplativa, porque lo que nos unía a él era un momento de nuestra praxis; o sea, una manera de vivir. Y como la praxis se desarrollaba en un ámbito estrictamente social, el otro surgía ante nosotros como una competencia en la cual se gestaba una tensión continua por el dominio, en general, de las situaciones o los medios políticos, sociales, etc. Así, el otro debía ser siempre objetivado para nuestro control y seguridad en el mundo. Ello no significaba una adversidad pe-

yorativa, sino la misma vida: el ser humano se contemplaba menos asimismo y más al otro, porque desde el otro podía significar su libertad. He aquí lo que Sartre quería mostrar acerca de Argelia. Quiso hacer ver el rigor del colonialismo; es decir, su abuso, porque fue el ejemplo más fulminante de la cosificación social donde el poderoso imperaba sobre el sometido. Esa sí fue una cosificación peyorativa que llevaba a extremos la relación de cosificación.

La historia siempre había determinado el contenido de las relaciones humanas en su totalidad, y esas relaciones remiten a todo. Mas no era la historia la que hacía posible que existieran tales relaciones, ni tampoco los problemas de organización y de división del trabajo, sino una realidad de hecho permanente: los individuos, en tanto que productos de su propio producto, instituían relaciones entre ellos a partir de las que ya habían establecido las generaciones anteriores. Es decir, las relaciones entre los seres humanos eran, en todo momento, la consecuencia dialéctica de su actividad en la misma medida en que se establecían como superación de relaciones humanas sufridas e institucionalizadas:

> El hombre solo existía para el hombre en circunstancias y en condiciones sociales dadas, luego toda relación humana era histórica. Pero las relaciones históricas eran humanas en la medida en que se daban en todo momento como la consecuencia dialéctica de la praxis; es decir, de la pluralidad de las actividades en el interior de un mismo campo práctico.

LA PALABRA COMO DIALÉCTICA

La *Crítica de la razón dialéctica*, aparecida en 1960, reflejó lo expuesto hasta ahora de una manera lúcida y crítica si-

guiendo las directrices del marxismo. Afirmó que la palabra, patrimonio humano del lenguaje, transportaba hacia el hombre los proyectos del otro y hacia el otro nuestros propios proyectos. Cuando se construye una frase, inmediatamente después se escapaba el sentido. En realidad nos es robada. El hablante siempre altera el significado para todos, los otros vienen a cambiar ese significado hasta en nuestra misma boca. Solo en ese sentido puede entenderse que la palabra sea materia. Sin embargo, la palabra separa tanto como une. La controversia de diálogos es un ejemplo claro de ello. Hablar es cambiar cada vocablo por todos los demás, sobre el fondo común del verbo. El lenguaje contiene todas las palabras y cada palabra se comprende por todo el lenguaje: cada una resume en sí al lenguaje y lo reafirma. Pero esta totalidad fundamental no puede ser nada si no existe la praxis misma, en tanto que se manifiesta directamente a otro: «El lenguaje es praxis como relación práctica de un hombre con otro y la praxis siempre es lenguaje (tanto si se miente como si se dice la verdad), porque no puede hacerse sin significarse».

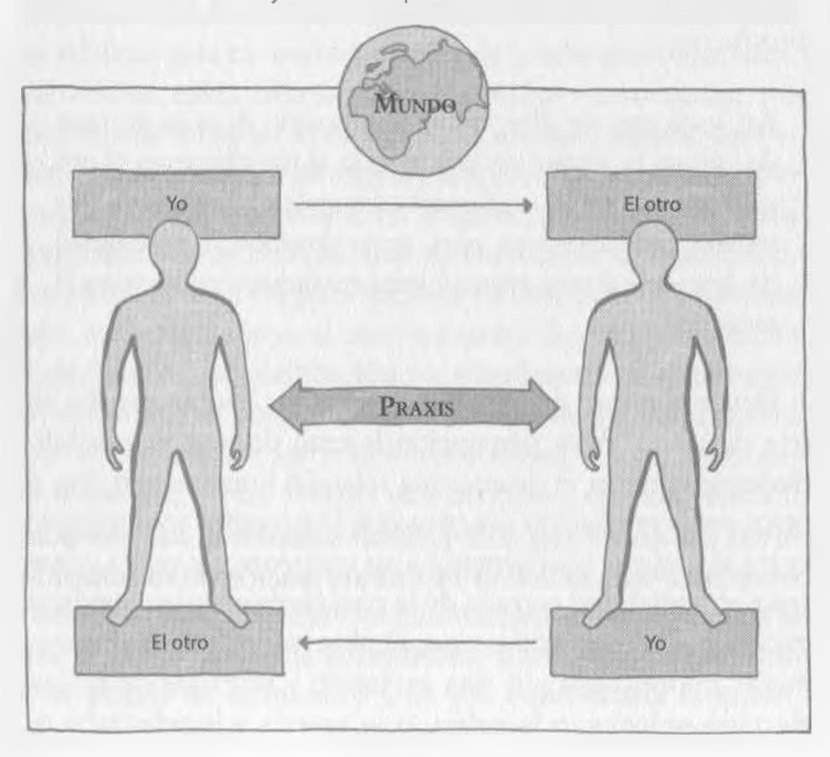
Para Sartre, las lenguas eran el producto de la historia y en cuanto lenguas se encontraba en cada una la exterioridad y la unidad de separación. Para que un individuo pudiera descubrir su aislamiento, su alienación, y evitara así el sufrimiento a causa del silencio, y también para que se integrase en cualquier empresa colectiva, era del todo necesario que su relación con el otro pasara por una comprensión mutua que se expresara a través del lenguaje —la palabra— y que, de cualquier modo —enemistándose o llegando a un acuerdo—, el individuo viera cuál era su auténtica realidad que, sin duda, coincidía con la realidad del otro. Eso significó que si la praxis del individuo era dialéctica, también su relación con el otro implicaba una

dialéctica, contemporánea de su relación original, en él y fuera de él, con la materialidad, pero que, por medio del lenguaje, se podía precisar y llegar a un entendimiento. Matizó Sartre que esta relación debía entenderse como una expresión necesaria del individuo en el mundo, no como una relación de capricho en el sentido afectuoso: querer estar bien con el otro, porque sí. Siempre existía un motivo fundamentado en la necesidad del dominio de la materia a través de la praxis. Pero, por suerte, las relaciones humanas eran estructuras interindividuales cuyo común denominador era el lenguaje, y por eso, el mismo lenguaje constituía el puente de unión entre el yo y el otro. Sartre señaló que esas relaciones se habían dado constantemente en la historia, que el momento que estaban viviendo no era una excepción. Lo cual significaba la importancia de considerar al otro como un yo, un prójimo al cual debía controlar. Es interesante mencionar el sentimiento de soledad con el que Sartre ejemplificó lo expuesto. Dijo que la soledad era un mero aspecto particular de estas relaciones porque significaba la falta de comunicación con los otros. La soledad no era una situación privilegiada en el hombre, era una tesitura anómala provocada voluntariamente por algún tipo de huida (donde el individuo querría separarse de las relaciones sociales por temor a no saber hacer frente a la lucha constante a la que la sociedad le sometía), sin embargo, lejos de significar una terapia, la soledad provocaba más desorientación al hombre. Es decir, el hombre debía reconocer la necesidad de la comunicación desde una percepción inmediata del otro y una aceptación de su compromiso en lo social y político.

Por otro lado, toda negación era una relación de interioridad. La realidad del otro afecta en lo más profundo de la existencia humana en tanto que no es nuestra realidad.

LA PARADOJA DEL OTRO

Estar en el mundo significa la aceptación de todo aquello que no soy yo; dicha aceptación no es voluntaria, es necesaria: no hay más remedio que aceptar aquello que no soy yo para situar mi vida en un plano existencial, porque existir significa pensar sobre lo que me rodea, desde mi yo. Eso crea una dialéctica, en el sentido natural del término, ya que no se fuerza la diferencia, y esta es la base de las relaciones sociales, así como el elemento fundamental de vida que subyace de forma natural. Pues bien, lo más importante de todo aquello que nos rodea es el otro y en él fijamos nuestras relaciones, las cuales se rigen por una lucha constante para mantener al otro lejos —o sometido— a mis criterios. El otro aparece como un ser necesario a la vez que intruso en mi vida, y esa paradoja dialéctica obliga a cosificar constantemente al otro, a la vez que yo también me veo cosificado en dicha relación. Así, hacerse en el mundo es vivir esa cosificación continua y necesaria para el desarrollo del ser existente.



Nuestras percepciones, en un primer momento, nos daban una multiplicidad de utensilios y de aparatos producidos por el trabajo de los otros; estos acababan unificándose según el sentido objetivo y según nuestro propio proyecto. En la medida en que comprendíamos al otro a partir de su trabajo, percibíamos sus gestos en los fines que ellos se proponían; luego, a partir del porvenir que proyectaban. En el momento en que descubríamos a uno o a otro, cada uno de ellos hacía aparecer al mundo en su proyecto como un envolvimiento objetivo de su trabajo y de sus fines. Este develamiento volvía sobre sí para situarlo tanto en relación con lo que estaba detrás de él como con lo que estaba delante: el trabajador se producía por su trabajo como un determinado develamiento del mundo que lo caracterizaba objetivamente como producto de su propio producto:

> Así, cada uno de ellos, como objetivación de sí en el mundo, afirma la unidad de este mundo al inscribirse en él por su trabajo y por las unificaciones singulares que realiza este trabajo; cada uno tiene, pues, en su situación, la posibilidad de descubrir al otro como objeto actualmente presente en el universo.

Desde el punto de vista del observador, este se situaba en tela de juicio. A su percepción le eran dadas tres posibilidades: establecer él mismo una relación humana con uno u otro; ser la mediación práctica que le permitía comunicarse entre sí y asistir pasivamente a su encuentro; y verles construir una totalidad cerrada de la cual el observador quedaba excluido. En este último caso, el observador estaba directamente impregnado por esta exclusión y se exigía de él una elección práctica: o la sufría, o la asumía y la reforzaba o,

por el contrario, entraba en relación con ellos. De cualquier modo, optara por el partido que optara, y aunque no tuviera lugar el encuentro de los hombres, en su ignorancia del otro, cada uno distinguía en su conducta lo que era exterioridad de lo que era indiferencia. La organización del campo práctico en un mundo determinó, para cada uno, una relación real; pero solo ella definió la experiencia con todos los individuos que figuraban en este campo. En definitiva, el objetivo fundamental era unificar la praxis: cada individuo —siendo unificador en tanto que con sus actos determinaba un campo dialéctico— era unificado en el interior de ese campo por la unificación del otro.

En 1964 apareció *Las palabras*, libro de gran éxito, lo cual sorprendió a Sartre, ya que no esperaba esa reacción del lector. En este texto revelaba, a la vez que descubría, su infancia ante el mundo; escrito de forma autobiográfica, narraba su niñez desnudando sin pudor su vocación, sus inofensivas miserias infantiles y, al mismo tiempo, desvistiendo a su familia. Fue crudo y sincero. Eso sí, al principio confesó ser un «farsante», un fingidor, que se rió de todos como método de defensa ante su vulnerable aspecto físico. *Las palabras* le sirvió para mostrar su desnudez al otro para que, recíprocamente, el otro mostrara la suya y esa lucha dialéctica de la cosificación se manifestara abiertamente en sociedad; es decir, era una muestra de la reciprocidad que se daba entre las relaciones sociales. En su propuesta filosófica, Sartre realizó una inversión de esta relación recíproca, en el sentido de no partir del individuo como elemento necesario de unión con lo social, sino que quiso considerar la realidad social como el punto de referencia al que el individuo debía aproximarse para encontrar sentido a su praxis en el mundo. Una vez consolidada la unión, el uno —individuo— escapaba al otro, estableciéndose la

dialéctica de la cosificación, cuyo verdadero enlace entre ellos era la negación: cada uno se afirmaba con relación al otro como un centro de fuga. Como otra unificación; o sea, cada uno no era el otro de una manera activa y sintética. Con esto, Sartre quiso dar a entender que el hombre se mostraba en sociedad y actuaba de una u otra manera, en función de esa presencia del ajeno. En *Las palabras* quiso manifestar esa necesidad de admisión de la alteridad como presencia activa y dominante del hombre en el mundo, tanto era así que la praxis que trasformaba la materia física con el trabajo obrero, se movía a través de esa dialéctica. Así, mostrar al mundo su desnudez significó una reacción más dinámica de lo que él esperaba porque, de esa manera, Sartre era objeto de un gran número de lectores que ahora se movían en una transformación de crítica literaria, filosófica e incluso personal contra su figura.

El hombre no es, sino que se hace.

LAS PALABRAS

Las palabras fue un claro ejemplo de la aceptación incondicional, por parte de Sartre, del otro: a través del otro se conformaban las pasiones humanas activándose para crear las relaciones sociales sinceras en su expresión sencilla. Por ello consideró la hipocresía social como algo desechable en esas relaciones; un ejemplo de esa hipocresía era la concesión del premio Nobel.

RECHAZO AL PREMIO NOBEL

Los rumores sobre la probable concesión del Nobel de Literatura a Sartre habían saltado a los periódicos pocos días antes de que la Academia Sueca se pronunciara. Nada más leer sobre ello, Sartre envió un comunicado (14 de octubre de

1964) al secretario permanente de la institución, pidiendo que no se le concediera el Nobel de Literatura. Los miembros de la Academia no hicieron caso y pocos días después anunciaron al autor francés como ganador del galardón de aquel año. Sartre se reafirmó en su decisión, lamentando profundamente que el hecho se convirtiera en un escándalo. Se trataba de un ejercicio de coherencia, para algunos; de altanería para otros. Sartre dijo que siempre había rechazado condecoraciones oficiales, como la Legión de Honor francesa, que se le concedió por su actuación como resistente en la Segunda Guerra Mundial, y que también desestimó. A partir de ahí explicó que su decisión estaba ligada a su concepto del trabajo de escritor:

> Un escritor que adopte posiciones políticas, sociales o literarias debe actuar solo con sus propios medios, esto es, el mundo escrito. Todos los honores que pueda recibir exponen a sus lectores a una presión que no considero deseable.

El filósofo francés dividió sus argumentos en dos razones fundamentales. La primera: su activismo político a favor de la causa del socialismo. Siempre pensó que la única batalla posible en el frente cultural era la batalla por la coexistencia pacífica entre las dos culturas: la del Este y la del Oeste. Por ello abogó por el acercamiento entre los dos bloques que libraban la Guerra Fría, pero pensó que este movimiento tenía que ocurrir sin las instituciones de por medio, entre los ciudadanos y las culturas.

La segunda, siempre quiso mantenerse independiente de las instituciones. En la carta afirmó también que si le hubieran concedido el Premio Lenin (que otorgaba la Unión Soviética por méritos tanto en las artes como en las ciencias), se hubiera visto igualmente obligado a rechazarlo.

Entre 1964 y 1967 sus viajes al extranjero se intensificaron notablemente; recibido siempre por entusiastas multitudes, fundamentalmente amantes de la literatura y la filosofía. Representaba en ese momento el papel de adalid en la lucha por las libertades. Pronto asistiría a acontecimientos históricos que dejarían una impronta no menor en su vida y pensamiento.

Una vez acabada su cruzada argelina, Sartre comenzó en 1967 una campaña contra la guerra de Vietnam a través del Tribunal Russell. Esta corte, también conocida con el nombre de Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra o Tribunal Russell-Sartre, fue un organismo creado por el filósofo británico Bertrand Russell (1872-1970) y secundado por Sartre, que contó con la participación de personalidades como el escritor argentino Julio Cortázar (1914-1984), el también escritor y político británico Ken Coates (1930-2010) y el pensador estadounidense Ralph Schoenman (1935). Esta organización se encargó de investigar y evaluar la política exterior estadounidense, así como la intervención militar que este país llevó a cabo en Vietnam tras la creación de los Estados de Vietnam del Norte (con régimen comunista) y del Sur (una dictadura con visos de democracia occidental). Las actividades del tribunal fueron simultáneas a otro acontecimiento histórico, la invasión de Checoslovaquia por las tropas de la Unión Soviética y sus aliados del Pacto de Varsovia (1968), que puso fin al período de liberalización política conocido como Primavera de Praga. Esta acción militar decepcionó profundamente a Sartre, quien rompió sus afinidades con los gobiernos de la URSS y Cuba.

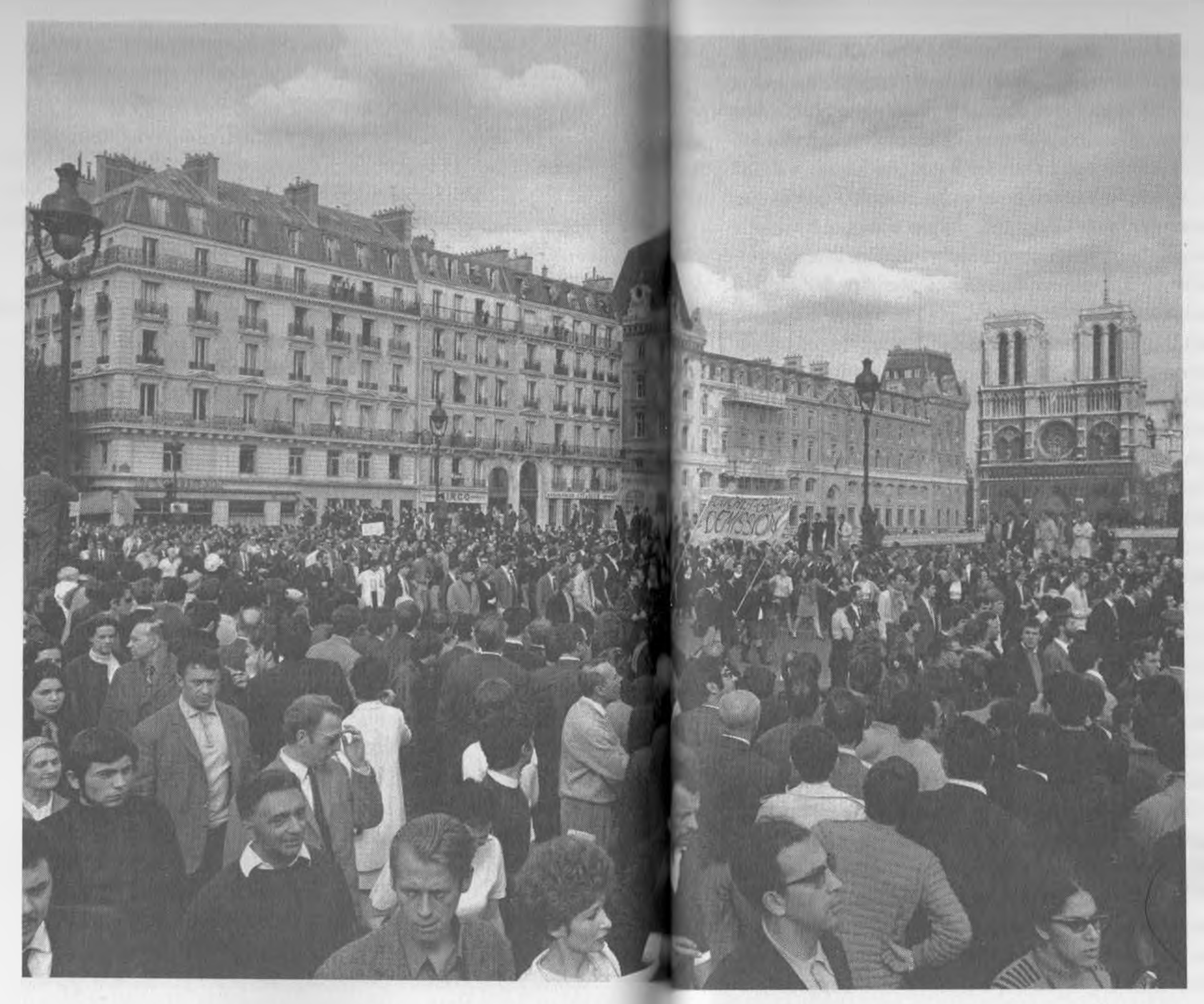
Posteriormente, entre mayo y junio de 1968, Francia vivió la convulsión política interior más importante de su siglo XX: los estudiantes de París declararon «el comienzo del reina-

do de la libertad». Protestaron por la situación consumista, los abusos políticos en general, el totalitarismo yanqui, la injusticia de Argelia y, en general, por la tensa situación derivada de la Guerra Fría. El levantamiento tuvo tanta resonancia que fue un modelo a seguir para otros colectivos sociales, como el obrero. Más tarde, el Barrio Latino se convirtió en un campo de batalla donde luchaban estudiantes contra antidisturbios. La huelga se extendió por toda Francia, con participación de dos millones de personas. El día 19 de mayo, una gran multitud recibió a Sartre, quien participó intensamente en el movimiento de protesta. Uno de los acontecimientos más dramáticos fue la muerte de un estudiante, que causó la movilización de más manifestantes y altercados contra la policía. En definitiva, toda una proclamación de la libertad: el otro reclamaba su lugar en el mundo.

> La acción arrastra la vida, la acción y nada más. Mi vida es algo dado, en una situación en la que he crecido alienado.
>
> JOHN GERASSI

LA RELACIÓN HUMANA

Ya se estableció más arriba que Sartre quiso considerar el origen de las relaciones humanas, no desde el individuo sino desde lo social. De esa manera, el hombre comprendió que era un ser social y que toda su existencia adquiría sentido en lo social. Por ello, cuando habló de las relaciones humanas, se refirió a ellas como descritas desde la exterioridad pura del individuo. Y en la medida en que se descubría la exterioridad social como vivida, se incrementaban las relaciones humanas por medio de la praxis. Es lo que Sartre manifestó como la imposibilidad de escape a toda totalización, que



El movimiento de protesta conocido como Mayo del 68 fue una revolución en la que los diferentes grupos sociales reivindicaron unánimemente los derechos generales. Jean-Paul Sartre participó activamente en las manifestaciones de mayo; no creía que la revolución fuera posible de un día para otro, pero sí el logro de avances progresivos.

aquí significaba socialización. Por ello, el fundamento de la relación humana como determinación inmediata, necesaria y perpetua de cada uno por el otro y por todos, no era una puesta en comunicación *a priori*; es decir, un argumento teórico que formara parte de aquello que el hombre debía hacer antes de experimentarlo. Era una realidad con la que el hombre se topaba «al llegar al mundo.» Era más bien la praxis misma —la dialéctica como desarrollo de la acción vivida en cada individuo— y pluralizada por la multiplicidad de los hombres dentro de una misma residencia material: cada existente integraba al otro en la totalización en curso. De esta forma se definía en relación con la totalización actual que el otro estaba haciendo. Mas, siguiendo el ejemplo presentado del hombre que desde su ventana observa a dos trabajadores separados por un muro, Sartre consideró que la relación a la que se estaba refiriendo se había descubierto por la mediación de un tercero. Gracias a este se había vuelto recíproca la ignorancia. Es decir, cualquiera que fuera la acción de los terceros, o por muy espontáneo que pareciera el reconocimiento recíproco de dos extraños que se acababan de encontrar, solo era actualización de una relación que se producía como habiendo existido siempre —era el caso de los manifestantes en mayo de 1968, su solidaridad estaba por encima de todo y todo hacía pensar que el hecho de coincidir allí juntos era la actualización de su relación que siempre había existido como teórica—; o sea, como realidad concreta e histórica de la pareja que se acababa de formar. En esa relación Sartre consideró con cierto rigor la manera de existir en presencia del otro y en el mundo del humano.

En 1973, Sartre vivió en sus carnes la objetivación que la relación humana provocaba de forma necesaria. Comenzó con una ceguera casi total, lo que le hizo depender de sus amigos, sobre todo de Arlette Elkaïm (1935), adoptada por

Sartre en 1964; del filósofo Benny Lévy (1945-2003), a la sazón su secretario personal, y de Simone de Beauvoir. Desapareció de la escena pública, pero sin dejar de ser noticia por sus declaraciones comprometidas con toda temática actual. Sus «guardianes» creyeron conveniente trasladarlo al bulevar Edgar-Quinet, donde su «familia» se turnaba en su cuidado. La ceguera no impidió que sus reflexiones filosóficas continuaran con gran brillantez; a propósito de su estado, se sensibilizó más con la temática de las relaciones humanas y por ello habló de la manifestación del hombre en el mundo diciendo que gracias a la praxis el hombre se definía *a priori* como cosas, y, en consecuencia, se manifestaba como hombre entre los hombres, dejándose pertenecer al otro en la medida en la que cada uno tenía necesariamente que estar integrado en su proyecto de existir y vivir. Pero como el contenido histórico del proyecto humano estaba condicionado por adelantado por el otro como un hombre con un lugar fijo en la sociedad, la reciprocidad era siempre concreta; se separaba de lo universal y lo abstracto. Aquello que determinaba las uniones de reciprocidad de cada uno era, sin lugar a dudas, la praxis de cada uno en tanto que realización de proyecto. Es decir, cada cual reconocía al otro sobre una base muy concreta: la relación social. Por ello recalcó Sartre que el simple uso de la palabra, el más sencillo gesto, la estructura elemental de la percepción (que descubre los comportamientos del otro al ir del porvenir al presente, de la totalidad a los momentos particulares), implicaban el mutuo reconocimiento.

Es cierto que la praxis, cuando se desarrollaba en la mercancía inerte dentro de una forma de relación recíproca, actuaba como un libre intercambio entre dos hombres que se reconocían en su libertad. Pero uno de ellos fingía ignorar que el otro se veía en la necesidad de venderse como un objeto de carácter material. Para compensar, el patrón veía mitigada su

mala fe cuando el obrero, por ejemplo, recibía su satisfacción económica o salario. Más bien, el hombre no devenía cosa para el otro ni para sí mismo sino que estaba presentado por la praxis como una libertad humana.

> **La verdad se consume en don para el otro, esta revelación continuará más allá de mi propia existencia.**
>
> *Verdad y existencia*

Sartre advirtió que la reciprocidad no era el fin absoluto por el cual cada uno reconoce al otro, ya que eso solo sería posible en la medida en la que cada uno tratase en él a la persona humana como fin incondicionado. Y eso llevaría a un idealismo absoluto. El hombre era un ser natural insertado en un mundo material, que quería transformar el mundo que lo agobiaba para, desde ahí, cambiarse a sí mismo y definirse como el otro que acabaría siendo en el futuro. La consecuencia era que el hombre, como porvenir del hombre, era el esquema regulador de toda empresa; pero el fin siempre era un arreglo del orden material que por sí mismo hacía posible al hombre. La objetivación no era el fin, sino la consecuencia que se suma al fin. El filósofo francés proponía que era importante entender el fin como la producción de una mercancía, de la cual el hombre se separaba paulatinamente a medida que inscribía en ella su trabajo. Por ello, en la medida en la que el proyecto humano era superación del presente hacia el futuro y de uno mismo hacia el mundo, el ser humano se trataba siempre como medio, haciéndose imposible el trato del otro como fin.

El otro y la reciprocidad humana

Así, la reciprocidad implicaba necesariamente: primero, que el otro fuera medio en la exacta medida en la que uno

mismo era medio; segundo, que reconociera al otro como praxis; tercero, que reconociera sus movimientos hacia sus propios fines (claro está que desde el movimiento mismo por el cual el hombre se proyectaba hacia sus semejantes); cuarto, que el hombre se descubriera como objeto y como instrumento de sus fines en el acto mismo que le constituía para sus fines como instrumento objetivo. A partir de aquí, Sartre señaló que la reciprocidad podía ser positiva (en este caso, cada uno podía hacerse medio en el proyecto del otro para que el otro se hiciera medio en su propio proyecto). Es el ejemplo del intercambio o prestación de servicios. Cada individuo se dejaba construir por el otro como un falso objeto, como una especie de medio engañador donde la materia se manifestaba como mediadora, decidiendo sobre las formas que la conciencia podía adquirir. Era la mala fe, que surgía en el núcleo de la cosificación: el hombre se dejaba cosificar, se autoengañaba para hacer creer al otro que era un objeto para él.

Cada hombre estaba designado como un individuo de clase en referencia a los objetos que utilizaba, o que transformaba y sostenía, por medio de su praxis. Eran las denominadas «significaciones materializadas»: la unidad de los dos se mantenía en la materia. Aunque era evidente que: primero, durante el trabajo ambos observaban cómo se definía esa unidad objetiva y cómo su propio movimiento se reflejaba en el objeto, siendo a la vez suyo y otro; segundo, al acercarse al otro (el cual se acercaba a él al mismo tiempo), cada uno veía que ese acercamiento le venía desde afuera; y tercero, los momentos de esa continuación eran ambivalentes, porque esta reciprocidad estaba fundamentada y expresada en la separación, pues la mutua integración implicaba el ser-objeto de cada uno para el otro. Así, cada uno reflejaba en el otro su propio proyecto.

Dentro del reconocimiento del otro, cada individuo devela y respeta el proyecto del otro desde una única perspectiva: como existiendo también fuera de su propio proyecto. Era como vivir fuera de sí mismo, y eso se convirtió en un ejercicio interesante porque era la única forma de entender la significación del otro en el mundo. Pero este ejercicio resultaba ser engorroso, ya que era imposible jugar a ser el otro: jamás el individuo alcanzaba su totalización, no era nunca un ser social, sino otro enmascarado y no podía ubicarse como objeto o sujeto.

La relación humana existía realmente entre todos los hombres porque no era otra cosa que la relación de la praxis consigo misma. Los problemas que surgían de esas nuevas relaciones tenían su origen en la pluralidad, de manera que cada praxis afirmaba la otra y al mismo tiempo la negaba en la medida en la que la superaba como objeto y se hacía superar por ella. La realidad era que el hombre necesitaba realizarse por medio del dominio de la naturaleza (praxis); así, cada praxis mostraba, en su relación con todas las demás, el proyecto de la unificación convirtiéndose en la protagonista de la relación entre las personas y provocando una pluralidad de relaciones unificadas, que aparecía siempre sobre la base de una sociedad preexistente —nunca era enteramente natural— y, además, se expresaba a través de las técnicas y de las instituciones sociales. Dichas instituciones la transformaban en la medida en que ella se producía en ella.

Enfatizó Sartre que se producía un condicionamiento en las relaciones humanas que denominó «exterioridad mecánica»: era la extraña relación de reciprocidad antes descrita donde el individuo jugaba a estar dominado por el otro; era un juego peligroso, se decía, porque el hombre —insertado en ese juego— perdía la realidad del mundo (acostumbrán-



Imagen de la tumba donde yacen Sartre y Simone de Beauvoir. Ambos fueron enterrados en el cementerio de Montparnasse, en París. Tras la muerte de Sartre, Beauvoir explicó que el mismo día de su fallecimiento quiso tenderse en la cama junto a su cadáver; sabía que su compañero ya no estaba, pero quiso impregnarse de él, aunque fuera ya muerte. Esa muestra de lealtad se repitió cuando pidió ser inhumada en la misma sepultura que el hombre al que había amado.

dose a jugar) y dejaba que fuera un tercero el que se diera cuenta y que este apuntara hacia una solución de sinceridad.

Sus últimos pasos

Ciertamente, no se podían producir relaciones recíprocas sin la presencia de los otros. Y menos llegar a una totalización o socialización por medio de la praxis. El otro fue, en el pensamiento sartreano uno de los argumentos más firmes y conductores que supo mover hacia lo ontológico, político, literario y social. Sartre fue un ejemplo de la asunción del otro como una realidad manifiesta tanto en lo peyorativo como en lo positivo: el otro poseía vertientes negativas y positivas. Y eso lo vivió de forma directa los últimos años de su vida: víctima de la dejadez física necesitó del otro, de la parte positiva, para vivir dependiente.

A partir de 1976 y hasta 1980, poco antes de su muerte, los escritos sartreanos consistieron en dictados que dirigía a sus cuidadoras o textos ilegibles que habían de ser traducidos. El carácter temático se centraba en el análisis de la situación social y política de la Europa del momento. Sartre había construido una arquitectónica filosófica como pocos en la historia del pensamiento habían llegado a hacer. Supo ver, desde sus comienzos filosóficos, la necesidad de describir al ser en el mundo y, aunque ya lo habían hecho otros (tal como él mismo señaló), era necesario dar a esas teorías ya existentes nuevas formas de comprensión, porque cada época tenía su momento histórico, que se comprendía en él mismo y por él mismo. Construyó una ontología original, distante de la metafísica escolástica, cuya propedéutica acercaba al hombre hacia su comprensión antropológica; fue una ontología descriptiva, casi informativa, donde hizo el colosal esfuerzo de mostrar

los fundamentos del ser humano. Pero eso no fue todo, porque conjugó ese estudio con lo que denominó «compromiso social»; el hombre era un ser fundamentalmente social que, en sus relaciones con los otros, y aun sin ellas, estaba obligado a elegir, siendo la libertad la auténtica expresión real del hombre en el mundo. Entonces no tuvo más remedio que situar las necesidades sociales en una reivindicación de carácter político y tomó como ejemplo el marxismo (símbolo de defensa de lo social), el cual, a su modo de ver, precisó unos matices importantes. Sartre se implicó con el momento: su momento, que es nuestro momento porque su filosofía, lejos de ser caduca, abrió un campo amplio de estudio con el fin de dar un sentido a nuestra existencia.

Sartre falleció el 15 de abril de 1980, a los setenta y cuatro años de edad, en el hospital Broussais de París, tras una enfermedad que le derivó en edema pulmonar. Fue la noticia del día en todos los medios de comunicación: Francia y la humanidad entera perdían a un gran intelectual comprometido, que estimuló la conciencia social de un gran número de personas. A su entierro, el 20 de abril, acudieron más de veinte mil personas que acompañaron el féretro hasta el cementerio de Montparnasse, donde descansan sus restos.

Glosario

Absurdo (*absurde*): toma de conciencia en la que el hombre se aproxima a su nada de ser. El hombre es definido por Sartre como acto continuo, y cuando este acto se frustra es presa del desaliento por no haber logrado sus fines, entrando así en una descripción del mundo como absurdo. En última instancia, la misma vida es una absurdidad porque tiende a una nada irremediable. Sartre lo ejemplificó en la frase «El hombre es una pasión inútil».

Angustia (*angoisse*): emoción o sentimiento que sobreviene con la conciencia de la libertad. Somos responsables de nosotros mismos y no tenemos excusas, ni tiene sentido pedir responsabilidades a divinidades; la angustia aparece al sentirnos responsables radicales de nuestra propia existencia.

Compromiso (*engagement*): consciencia de estar implicado en el mundo. La condición humana desvela a un ser en situación; el individuo, por el hecho de serlo, se ve comprometido con las estructuras sociales que lo rodean, sin posibilidad de eludirlas.

Consciencia (*conscience*): se refiere al conocimiento de la propia existencia, y es presentado siempre como término genérico de ese reconocimiento. La reflexión sobre la existencia comporta

análisis y búsqueda de un sentido: una ubicación en el mundo. La consciencia se dimensiona en en-sí y para-sí, únicamente como necesidad definitoria, ya que la consciencia siempre es una sola cosa.

Contingencia (*contingence*): es la pura facticidad, como uno de los rasgos básicos de la realidad humana. La consecuencia existencial de este hecho es la fragilidad de la existencia: que las cosas «están de más» y los hombres también. El mundo no lo ha creado ningún ser trascendente, existe pero podría perfectamente dejar de existir, y nuestra presencia en el mundo no responde a intención ni necesidad alguna, carece de sentido. La vida es absurda.

Cosificar (*réifier*): en la relación con el otro se establece una dialéctica, que Sartre denomina cosificadora. El prójimo es una especie de rival, en la consecución de mis fines, por ello intento cosificarlo y dominarlo, para que sus actos no interfieran en mis consecuciones. La cosificación no debe interpretarse como un acto peyorativo, al contrario: el hombre debe ejercer a través de ella su libertad en el mundo, siendo objeto y sujeto de la cosificación de forma alterna.

Dialéctica (*dialectique*): lucha de contrarios que deriva en un equilibrio necesario para la equidad social, política y cultural. Sartre plantea el término desde dos perspectivas: la ontológica, donde el ser humano se sabe cosificado y cosificador en una lucha por mantener un equilibrio en su libertad, y social, donde la lucha del oprimido reclama ser un ser cosificador.

En-sí (*en-soi*): es el ser en el mundo entendido como un proyecto de ser, donde sus actos y compromisos se patentizan. La consciencia cobra facticidad en el mundo a través de la acción y los compromisos a los que se ve abocada; entonces surge el en-sí siendo siempre aquello que realiza: es lo que es y define al hombre por sus actos.

Existencialismo (*existentialisme*): corriente filosófica cuya finalidad es dar prioridad a la existencia humana por encima de la esencia. Para los existencialistas, es más importante la vivencia subjetiva que la objetividad, porque el hombre se define como la suma

de todas las experiencias que ha ido realizando a lo largo de su vida, no como un concepto abstracto, como hace la esencia.

FENOMENOLOGÍA (*phénoménologie*): tradicionalmente, se considera la ciencia filosófica que estudia la manifestación de los objetos ante la consciencia, siendo el yo un habitante de la misma consciencia. La fenomenología existencialista de Sartre considera que el yo no es un habitante de la consciencia porque está fuera de ella, apareciendo como un habitante en el mundo.

HUMANISMO (*humanisme*): actitud filosófica y literaria que se centra en el valor y la agencia de los seres humanos, individual y colectivamente. El pensamiento de Sartre pretendió demostrar que el existencialismo es un humanismo, ya que lo más importante de todo es el hombre: todo circunda en el hombre y para el hombre, fuera de eso, no hay nada más.

LIBERTAD (*liberté*): es la ineludible manifestación del hombre siendo en el mundo. El ser humano vive una libertad absoluta, ya que siempre ha de elegir una u otra cuestión. La elección es inevitable. Por ello, Sartre equipara libertad a ser humano, son una y la misma cosa.

MALA FE (*mauvaise foi*): es el fenómeno que desarrolla el en-sí cuando el ser humano niega su libertad absoluta, y en cambio elige comportarse como un objeto inerte: «cosificarse». Este concepto está íntimamente relacionado con la noción del autoengaño, pero no es peyorativo, sino una actitud que el hombre desarrolla de forma natural en sociedad y para con él mismo.

MIEDO (*peur*): sentimiento que aparece ante un peligro concreto y se relaciona con el daño o supuesto daño que la realidad nos puede infligir; Sartre matiza que se diferencia de la angustia porque esta última no se da por ningún motivo concreto, ni hacia ningún objeto externo: la angustia es una especie de miedo existencial que surge ante la vida en general. Sin embargo, el miedo es de uno mismo hacia algo concreto.

MORAL (*morale*): es la constitución del individuo como tal; es decir, son todos sus actos tanto sociales como individuales que ha ido captado por influencia social. Es la misma personalidad y el carácter con el que se expresa el hombre en el mundo a través

del compromiso y la situación. Sartre explica que la conciencia moral surge cuando somos sabedores de la presencia del otro: reconocemos nuestro carácter y personalidad en los otros, de tal forma que sin ellos, nuestra moral carecería de sentido.

NADA (*néant*): es la situación original de ser en-sí; es decir, el para-sí. A través de la comprensión de la nada, el hombre entiende que siempre es algo, que no tiene más remedio que ser actuando en el mundo por medio de la decisión y el compromiso que le proporciona la libertad de ser.

NÁUSEA (*nausée*): es la comprensión de la gratuidad de la existencia. El ser existente, al ser consciente de su situación ante el mundo, al comprender su absurdidad, es invadido por esa melancolía denominada náusea que lo envuelve y desconcierta. Sartre, en su obra *La náusea*, describe esa sensación encarnada en el personaje Roquentin, quien se da cuenta de que la vida carece de sentido: únicamente vivir significa existir de la manera que el hombre elija y, como la elección representa duda, el hombre se angustia y siente náusea. La náusea significa llegar a un grado máximo de comprensión sobre la existencia del ser en el mundo; en la náusea, el individuo se reconoce como ser existente y admite la absurdidad que representa la vida en sí misma.

PARA-OTRO (*pour-autrui*): es el prójimo, el que no soy yo que aparece ante mí dándome sentido y realidad de ser en el mundo. El para-otro surge ante nosotros a través de la mirada: la mirada del otro crea un sinfín de sentimientos y pasiones positivas y negativas, que originarán inmediatamente un sentimiento profundo de vergüenza al saber que estamos siendo cosificados por el prójimo.

PARA-SÍ (*pour-soi*): es la conciencia no posicional que, a diferencia de la posicional, es un vacío de ser. Se relaciona con la nada porque todavía no es y tiene la posibilidad de ser: ha de ser lo que es, dice de ella Sartre.

TRASCENDENCIA (*transcendance*): es la conciencia siendo una manifestación activa en el mundo; significa que toda conciencia es siempre conciencia de algo referida a una posición en el mundo.

LECTURAS RECOMENDADAS

AMORÓS, C., *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000. Análisis sobre el pensamiento sartreano desde una perspectiva social y política, con atención a sus posiciones nominalistas.

ARIAS MUÑOZ, J. A., *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Madrid, Cincel, 1987. Estudio minucioso sobre los temas centrales del existencialismo sartreano, enumerando las consecuencias del conflicto intersubjetivo que se establece entre el individuo y la sociedad.

ARONSON, R., *Camus y Sartre*, Valencia, Promociones Universitarias de Valencia, 2006. Narra la dramática ruptura de Camus y Sartre, estableciendo los factores sociales que propiciaron la separación de ambos personajes.

BIEMEL, W., *Sartre*, Barcelona, Salvat Editores, 1988. Interesante biografía que describe el significado del compromiso sartreano, relacionándolo con temas como la libertad y la elección. Biemel resalta la necesidad de no separar al personaje de su vida.

CHIODI, P., *Sartre y el marxismo*, Vilassar de Mar, Ediciones Libros Tau, 1969. Minuciosa exposición de la teoría sartreana sobre el marxismo, con múltiples referencias a los conceptos de sociedad y Estado.

COHEN-SOLAL, A., *Sartre (1905-1980)*, Barcelona, Edhasa, 1990. Extenso y completo análisis biográfico escrito con amenidad.

GERASSI, J., *Conversaciones con Sartre*. Madrid, Sexto Piso, 2011. A través de las conversaciones mantenidas con Sartre, Gerassi reconstruye la personalidad del filósofo.

GONZÁLEZ GALLEGO, A., *El «orden» de lo humano*, Barcelona, Promociones Universitarias PPU, 1991. Narración filosófica donde el autor compagina los temas filosóficos más candentes con las temáticas sartreanas. Coincide con Sartre al afirmar que el hombre es aquello que hace él de sí mismo.

GORRI GOÑI, A., *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico*, Barcelona, Anthropos, 1986. La obra plantea la contribución de Sartre a la respuesta que las filosofías de la época daban a la pregunta acerca del carácter de la existencia humana.

JEANSON, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1968. Todo un clásico escrito por uno de los amigos íntimos de Sartre, que destacó por expresar su pensamiento de una manera muy precisa. Analiza los problemas que suscita el concepto de moral sartreano, así como las soluciones que plantea.

—, *Jean-Paul Sartre y su vida*, Barcelona, Barral Editores, 1975. Brillante biografía entrecruzada con las inquietudes que Sartre mostró en el ámbito literario y filosófico.

LÉVY, B-H., *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones Sine Qua Non, 2001. Exhaustiva y amena biografía donde Lévy refleja una época llena de utopías y cegueras, donde Sartre, para bien y para mal, destacó como uno de los intelectuales más brillantes.

MARISTANY, J., *El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987. Estudio centrado en los primeros escritos de Sartre sobre la imagen, la imaginación y lo imaginario. Es un brillante análisis de las bases filosóficas de la filosofía existencialista sartreana.

SANGUINETI, J. J., *Jean Paul Sartre. Crítica de la razón dialéctica y cuestiones de método*, Madrid, Crítica filosófica, 1987. Excelente y exhaustivo trabajo que expone las semejanzas y diferencias entre el existencialismo y el marxismo.

WACQUEZ, M., *El autor y su obra. Sartre*, Barcelona, Barcanova, 1981. Amena biografía cuyo recorrido conjuga lo histórico con lo personal, haciendo resaltar las notas autobiográficas que Sartre plasmó en su obra *Las palabras*. El autor también recoge los elementos más sobresalientes sobre la revolución y la barbarie.

Índice

Sartre revolucionó la filosofía de la segunda mitad del siglo XX con su defensa de la libertad humana. Para él, existir significaba reflexionar sobre el hombre y sus problemas inmediatos en un intento de dar sentido a la vida. Así, temas como la angustia, lo absurdo y la muerte despertaron poderosamente su interés, y su análisis profundo le llevó a concluir que el ser humano está condenado a ser libre y, por ello, es el único responsable de su existencia. Ese ansia de libertad, unido a su inconformismo, le convirtió en el modelo de intelectual comprometido política y socialmente.

APRENDER A PENSAR